

UNIV. OF
TORONTO
LIBRARY

REVUE
PHILOSOPHIQUE
DE LA FRANCE ET DE L'ÉTRANGER

COULOMMIERS
Imprimerie Paul BRODARD

REVUE
PHILOSOPHIQUE
DE LA FRANCE ET DE L'ÉTRANGER

PARAISSANT TOUS LES MOIS

DIRIGÉE PAR

TH. RIBOT

VINGT-QUATRIÈME ANNÉE

XLVIII

(JUILLET A DÉCEMBRE 1899)

PARIS
ANCIENNE LIBRAIRIE GERMER BAILLIÈRE ET Cie
FÉLIX ALCAN, ÉDITEUR
108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108

1899

L'ORIGINE DES DIEUX

D'APRÈS UN LIVRE RÉCENT[1]

I

Depuis quelques mois les livres se multiplient qui ont trait aux origines religieuses de l'humanité et les théories s'entre-choquent, toutes également exclusives et intransigeantes, et par là même toutes par quelque côté erronées. La polémique qui s'est engagée, il y a bien des années déjà, entre philologues et anthropologistes au sujet de l'interprétation qu'il convient de donner de l'élément irrationnel et grossier qui se retrouve dans les légendes sacrées et les mythes de l'Inde et de la Grèce n'est pas close encore et nous venons d'assister à une nouvelle passe d'armes entre M. Max Müller [2] et M. A. Lang [3]. M. F.-B. Jevons [4] assignait en un livre récent le rôle essentiel au totémisme dans l'évolution des rites, des croyances et des constitutions sacerdotales et voici que M. Lang [5] vient plaider avec des arguments nouveaux et dont quelques-uns ont, en apparence du moins, une force singulière, la cause qu'on croyait à jamais perdue et presque abandonnée du monothéisme ou du moins du théisme primitif. M. Grant Allen, dont les multiples travaux scientifiques et littéraires [6] ont dès longtemps rendu le nom familier aux psychologues et aux lettres des deux côtés du détroit, trace à son tour une esquisse de l'évolution religieuse de

1. Grant Allen, *The evolution of the idea of God, an inquiry into the origins of religions.* Londres. Grant Richards, 1897, 1 vol. in-8 de VIII-447 pages. Cf. Goblet d'Alviella : *Les rites de la moisson et les commencements de l'agriculture* (Rev. de l'Hist. des Rel., t. XXXVIII, p. 4-25, 1898).

2. *Nouvelles études de mythologie.* Alcan, 1898.

3. *Modern mythology.* Longmans, 1897. Cf. P. Regnaud, *Comment naissent les mythes.* Alcan, 1898. R. Brown, *Semitic influences in hellenic mythology*, Williams et Norgate, 1898.

4. *An Introduction to the History of Religion.* Methuen, 1896.

5. *The Making of Religion.* Longmans, 1898. Cf. Sidney Hartland : *The High Gods of Australia.* Folk-Lore. Vol. IX (1898), et la réponse de M. Lang, vol. X.

6. *Physiological Æsthetics* (1877). *The Colour-sense, its origin and development* (1879), *Charles Darwin* (1886). *The Woman who did*, etc.

l'humanité et son œuvre s'inspire de conceptions toutes différentes de celles qui ont inspiré les autres ouvrages que nous venons de citer.

Disciple de Herbert Spencer, il a repris à son compte les théories évhéméristes de son maître [1] et il prétend retrouver dans le culte des morts et les rites funéraires l'origine exclusive de toutes les pratiques religieuses, l'origine même du sentiment religieux. La critique de la thèse soutenue par Spencer a été faite à maintes reprises [2] et l'on n'a pas eu grand'peine à montrer que la position qu'il avait choisie était très malaisément défendable ; il ne semble donc pas au premier abord qu'il y ait grand intérêt à rouvrir une question qui paraissait close, mais les travaux publiés depuis une douzaine d'années ont si merveilleusement accru la connaissance que nous avions des rites funéraires et des croyances relatives à l'autre vie [3], qu'il n'est sans doute point inutile de soumettre à l'épreuve d'un nouvel examen critique des théories qui, si elles n'ont pas rencontré parmi les mythologues et les historiens de la religion de bien nombreux assentiments, ont conquis du moins auprès des anthropologistes et des philosophes une autorité qui n'est pas, semble-t-il, de tous points légitime.

Ce nouvel examen est d'autant plus nécessaire que M. Grant Allen semble croire que les recherches qui nous ont conduit au cours de ces dernières années à nous faire du sacrifice et de sa fonction religieuse une idée plus précise et plus nette, apportent à la thèse dont il s'est constitué le champion un appui plus solide et une plus entière confirmation [4]. Nous avons le sentiment que s'il avait cherché

1. *Principes de sociologie*, t. I, chap. VIII et suiv.; t. IV (*Institutions ecclésiastiques*) et en particulier les cinq premiers chapitres.

2. Voir par ex. A. Réville : *La nouvelle théorie évhémériste* (Rev. de l'Hist. des Rel., t. IV) ; Goblet d'Alviella : *Les institutions ecclésiastiques de Herbert Spencer et l'évolution du sentiment religieux* (Ibid., t. XIV).

3. J.-G. Frazer : *On certain burial customs as illustrative of the primitive theory of the soul* (Journ. of the Anthrop. Inst. of Great Britain and Ireland, t. XV); G.-A. Wilken : *Het Animisme bij de Volken van den Indischen Archipel* (1884-85); S.-R. Steinmetz : *Ethnologische Studien zur ersten Entwickelung der Strafe* (1894). Cf. L. Marillier, *La survivance de l'âme et l'idée de justice chez les peuples non civilisés* (1894); R.-S. Steinmetz : *Continuität oder Lohn und Strafe im Jenseits der Wilden* (Archiv für Anthropologie, t. XXIV); *Endokannibalismus* (Mittheilungen d. Anthropol. Gesellsch. in Wien, t. XXVI); R. Andree : *Die Anthropophagie* (Leipzig, 1887).

4. W. Robertson Smith : *The Religion of the Semites* (1889) : J.-G. Frazer : *The Golden Bough* (1890): Sidney Hartland : *the Legend of Perseus* (1894-96) ; F.-B. Jevons : *An Introduction to the History of Religion* (1896); H. Clay Trumbull : *The Blood Covenant* (1887); *The Threshold Covenant* (1896). Cf. L. Marillier : *La place du totémisme dans l'évolution religieuse* (Rev. de l'Hist. des Religions, t. XXVI et XXVII). Cf. H. Hubert et M. Mauss : *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice* (Année sociologique, t. II, pp. 29-138).

à pénétrer plus profondément dans l'œuvre magistrale de Robertson Smith et de Frazer, il eût constaté que, bien loin que les faits, qu'ils ont si patiemment réunis et si vigoureusement groupés, viennent déposer en sa faveur, ils constituent contre l'interprétation des phénomènes religieux qui lui paraît la plus vraisemblable l'une des plus sérieuses objections qu'on lui puisse opposer.

Tous les historiens de la religion et les mythologues cependant, de Max Müller à Lang, de Schwartz à Sidney Hartland, de Grant Allen à Mannhardt et à Frazer, sont justiciables des mêmes critiques : leur commune erreur de méthode est de généraliser trop vite et de rechercher de phénomènes extrêmement complexes et dont les origines sont très probablement multiples une explication unique, que sa simplicité et son unité même condamnent d'avance à être partiellement inexacte.

Il faut du reste se féliciter de ce conflit constant d'opinions adverses et de théories contradictoires : c'est grâce à lui qu'une orthodoxie est devenue chose impossible dans le domaine de la science comparée des religions et les orthodoxies scientifiques ne sont parfois ni moins gênantes ni moins tyranniques que les orthodoxies traditionnelles.

Le nombre des résultats positifs définitivement acquis à l'anthropologie et l'histoire religieuses s'accroît du reste chaque jour et le champ où les hypothèses se peuvent donner libre carrière se restreint de plus en plus. L'émulation que le désir de faire triompher la thèse, que défend chacun d'eux, a mise entre les chercheurs contribue à coup sûr à hâter le progrès dans ce domaine encore à peine débroussaillé, il y a un demi-siècle.

Nous persistons néanmoins à penser qu'il eût mieux valu que mythologues, anthropologistes et historiens ne se soient point constitués ainsi les défenseurs de théories exclusives et étroites et n'aient pas cherché à enfermer de force les faits dans les cadres de leurs conceptions personnelles, mais aient fait effort, au contraire, pour les comprendre dans l'extrême complexité où ils nous sont donnés, et se soient attachés à ne négliger aucun des éléments dont est faite la vie religieuse, à la fois si multiple et si uniforme, de l'humanité aux premiers stades de son évolution qu'il nous soit donné d'atteindre; c'est par cette large voie qu'ont ouverte Waitz et Tylor qu'on a chance d'avoir le plus libre accès à la vérité [1].

1. Waitz-Gerland, *Anthropologie der Naturvölker*; E.-B. Tylor, *La civilisation primitive*. Cf. A. Reville, *Prolégomènes de l'histoire des religions*; *Les religions des peuples non civilisés*; Goblet d'Alviella, *L'idée de Dieu d'après l'anthropologie et l'histoire*; E. Caird, *The Evolution of religion*.

Peut-être faudrait-il, à la suite de Van Ende[1], aller rechercher jusque dans la conscience de l'animal les premiers balbutiements, presque indistincts encore, de l'instinct religieux, mais en tout cas, pendant de longues années encore, la plus utile besogne sera de recueillir, de critiquer, de classer et de grouper les faits, de réunir les données éparses que nous possédons sur le rituel, la mythologie, la morale et la vie sociale des non civilisés et des peuples anciens, et d'étudier simultanément les multiples manifestations où nous pouvons saisir agissante et vivante la conscience religieuse de nos contemporains[2].

II

Voici maintenant, exposée avec quelque détail, la thèse dont M. Grant Allen s'est constitué le défenseur. « A l'origine, dit-il, un Dieu c'est un mort, se survivant à lui-même sous une forme spirituelle ou spectrale, investi d'une puissance agrandie et revêtu de qualités surnaturelles : c'est cela et rien de plus[3]. » Pour bien comprendre quelle est la position prise par M. Grant Allen et saisir la portée de cette définition, il importe de déterminer tout d'abord la conception qu'il se fait du rôle et des fonctions d'un dieu et, d'autre part, de préciser la signification exacte que présente pour lui le mot de religion. Faisant sienne une opinion émise par Robertson Smith et reprise à son compte par M. Jevons, il n'accorde le nom de dieux qu'aux êtres surnaturels, qui sont respectés et adorés par les membres de la communauté qu'ils favorisent de leurs bienfaits et couvrent de leur protection[4]. Si puissants qu'on les suppose, on devra refuser au Ciel rayonnant, père de toutes choses, ou à l'Orage, maître de la foudre, la qualité divine, s'ils ne sont pas l'objet d'un culte, si nul sacrifice ne leur est offert, si un rituel n'est pas constitué dont l'observance attirera sur le fidèle leur fructueuse bienveillance. D'autre part, il pose en principe que les dieux sont toujours pour leurs adorateurs des défenseurs assurés, des protecteurs qu'on n'invoque pas en vain. Ils peuvent bien s'irriter parfois contre

1. *Histoire naturelle de la croyance*. Alcan, 1887.
2. Voir par ex. J. H. Leuba : *A study in the Psychology of religious Phenomena* (The American Journal of Psychology, t. VII) : Ed. D. Starbuck : *A Study of Conversion* (*Ibid.*, t. VIII) : Colin A. Scott : *Old Age and Death* (*Ibid.*, t. VII) : Stanley Hall (*Ibid.*, t. VIII) : *A Study of Fears* : H. Rutgers Marshall : *The Religious Instinct*; *The Function of Religious Expression* (Mind. n. s., t. VI, 1897). — Cf. E. Murisier : *Le sentiment religieux dans l'extase* (Revue philosophique, 1898).
3. *The Evolution of the Idea of God.*, p. 19.
4. *Loc. cit.*, p. 21.

leurs infidélités, mais leurs colères sont de courte durée et pareilles à celles d'un père, qui châtie ses enfants et s'emporte à certaines heures contre leurs méfaits. Les esprits qui sont seulement redoutés, dont on souhaite la neutralité et l'indifférence, parce qu'on ne saurait espérer leur bienveillant appui, ne semblent point à M. Grant Allen pouvoir être considérés comme des dieux eux aussi, d'une autre espèce sans doute que les dieux bienveillants et paternels, mais de même nature, de même essence après tout. Très délibérément, il laisse, ou du moins il déclare qu'il laissera, hors du cadre de son livre, ce groupe important d'êtres surnaturels, qui semble tenir dans la vie sociale des non civilisés une place presque aussi considérable que les divinités protectrices, et il dénie aux pratiques, qui ont pour objet de neutraliser leur mauvaise volonté tout caractère religieux, ou du moins, il les ignore volontairement, les passe sous silence et paraît ne point admettre que la magie et la sorcellerie soient historiquement des formes liturgiques, qui puissent prendre rang à côté des rites du sacrifice et de la prière.

Mais la conception qu'il se fait de la religion est aussi restrictive et limitative que celle qu'il se fait des dieux; la religion, c'est pour lui un ensemble de pratiques rituelles, de cérémonies. Ni les idées ou les règles morales, ni les conceptions théologiques, ni les mythes ou les symboles, ni le sentiment intime et personnel du divin, tel qu'il apparaît chez les mystiques, ne lui apparaissent comme des éléments constitutifs et essentiels de la religion. C'est entre la mythologie surtout, sous sa forme imagée et légendaire ou sous sa forme abstraite et dogmatique, sous sa forme théologique si l'on veut, et la religion, telle qu'il la définit, que le divorce lui apparaît complet. Pour lui, ces deux fonctions de l'esprit humain, l'une théorique, l'autre pratique, ont des origines distinctes et indépendantes; la fréquente combinaison en un même tout des éléments mythiques et religieux est pour une large part fortuite et factice; les théories qui permettent de se rendre compte de la genèse et du développement des uns sont inhabiles à nous fournir de la véritable nature des autres et de leur rôle mental et social aucune explication satisfaisante. C'est pour n'avoir pas eu de cette opposition la nette conscience qu'il aurait fallu, que les historiens de la religion, qui appartiennent aux diverses écoles, se sont laissés engager dans d'interminables polémiques, auxquelles on ne peut concevoir nulle issue rationnelle, puisque les adversaires en présence ne sont pas placés sur le même terrain et ne discutent pas des mêmes choses [1].

1. *Loc. cit.*, p. 23.

Cette radicale distinction que statue Grant Allen entre la religion et la mythologie le conduit à classer assez singulièrement dans un même groupe des adversaires aussi tranchés que Max Müller et Andrew Lang; philologues en effet et mythologues de l'école anthropologique commettent la même erreur, qui consiste à aborder le problème des origines religieuses par l'étude de ce qui précisément constitue l'élément fortuit, accidentel et secondaire de toute religion : les croyances, les symboles, les légendes et les dogmes.

Ceux, au contraire, qui, comme Herbert Spencer ou Tylor, sont allés tout droit à l'essentiel, et se sont attachés à l'étude des pratiques rituelles et des institutions sacerdotales, ne se sont préoccupés de l'interprétation et de l'explication de toutes ces fables, qui constituent à la fois la science et la métaphysique des sauvages et des premiers peuples civilisés, qu'incidemment et sans attacher à toutes ces croyances, qui ne prennent pas corps en des formules ou des actes d'adoration, une importance qui ne saurait leur appartenir.

Le résultat, c'est que la première école, en dépit de la science et de la sagacité de ses plus illustres représentants, s'est complètement méprise sur la question capitale de l'origine des dieux, où elle a vu le plus souvent des forces ou des objets de la nature, agrandis, revêtus de qualités surnaturelles et doués de personnalité et de vie, tandis que les hommes qui ont eu la clairvoyance d'aller chercher dans l'étude des phénomènes religieux eux-mêmes la solution du problème de la genèse de la religion, ont nécessairement abouti à la conclusion qu'en sa forme primitive, elle consistait simplement en un certain nombre d'actes de déférence et de respect accomplis en l'honneur des morts.

Peut-être pourrait-on faire observer ici à M. Grant Allen que M. Lang, par exemple, a fait dans ses travaux une part aussi large, à tout le moins, à l'étude des pratiques rituelles qu'à celle des mythes, que les indianistes ne se sont jamais désintéressés, et qu'étant donnée la nature des hymnes védiques et de leurs commentaires, ils n'ont jamais pu se désintéresser de tout ce qui concerne le culte et le sacerdoce; que M. Tylor a combattu, et avec véhémence, les explications fournies par Spencer sur l'origine du culte des animaux, des plantes et des astres, mais passons sans nous arrêter à ces questions, après tout secondaires en l'espèce, de critique littéraire et historique.

L'élément variable et changeant, c'est en toute religion, si l'on s'en tient à la manière de voir de M. Grant Allen, l'élément mythologique, ou si l'on veut l'élément intellectuel et peut-être aussi émotionnel, l'élément constant et uniforme, c'est l'élément rituel. Une

fois dépouillées de ces vêtements aux mille brillantes couleurs dont les enveloppent les mythes, toutes les religions sont identiques entre elles, toutes elles se réduisent au culte des morts ou des êtres spirituels conçus à leur ressemblance et à leur image et investis de la puissance, agrandie encore, des plus puissants d'entre les chefs. Cette adoration pour ceux qui ne sont plus et qui se traduit tout d'abord par la pieuse coutume de déposer des aliments et des objets utiles et précieux en offrandes sur les tombes, s'adresse spécialement aux ancêtres de la famille et de la race, aux parents surtout qui viennent de quitter la vie, et les divinités locales, les dieux des villages et des tribus ne sont pas autre chose que les âmes magnifiées de ceux qui ont été à la tête de ces petites sociétés, alors qu'ils vivaient encore de la vie des vivants. De l'Afrique Orientale à l'Inde, de l'Océanie noire et de la Polynésie aux Montagnes Rocheuses, partout nous trouvons en vigueur les mêmes pratiques rituelles, partout dans les cérémonies du culte apparaissent les traces des mêmes actes auxquels l'amour à la fois et la terreur des morts ont déterminé nos lointains ancêtres. Et la religion romaine, la religion hellénique, l'hindouisme contemporain comme le christianisme même se réduisent en dernière analyse à un ensemble de pratiques funéraires par lesquelles on honore les mânes des défunts[1]. D'autres êtres surnaturels sans doute ont été créés par la conscience populaire sur le modèle même qu'offraient les âmes des morts, et M. Grant Allen ne va pas jusqu'à soutenir, comme le ferait volontiers Spencer, que tous les dieux du Panthéon hellénique ou indien ne sont autre chose que les esprits, revêtus de qualités surnaturelles, d'hommes ayant réellement vécu sur cette terre. Une fois que l'humanité s'est élevée à la notion du divin, elle a engendré des dieux, qui sont nés du besoin qu'elle a senti de s'expliquer à elle-même l'univers, mais ces dieux-là ne sont que des copies des divinités ancestrales et funéraires : ils ont les mêmes attributs qu'elles, et s'ils reçoivent un culte, c'est à l'imitation des cérémonies propitiatoires par lesquelles on tente pieusement de se concilier leur bienveillance.

Les religions cependant ne se présentent point à nous avec cette uniformité parfaite d'aspect que leur devaient conférer leur commune origine et leur essentielle identité ; c'est que des éléments étrangers s'y mêlent, qui viennent en compliquer singulièrement la simplicité première et troubler la signification des rites même en lesquels elles s'expriment et se réalisent. Ces éléments, c'est

1. *Loc. cit.*, p. 32-34.

d'une part, l'élément mythique, c'est d'autre part, l'élément moral.

Nous ne saurions jamais trouver dans les mythes les raisons véritables des actes en lesquels consiste essentiellement la religion : on conte sur les esprits et les dieux, nés des esprits, des histoires comme celles que l'on dit des vivants, et à mesure que s'écoule le temps ces histoires s'enrichissent chaque jour de merveilleux épisodes; des mythes aussi sont engendrés par la nécessité d'expliquer certaines cérémonies du culte dont le sens original s'est perdu. Toutes ces légendes finissent par être considérées comme l'histoire véritable des dieux, une histoire à laquelle la fantaisie et la libre création poétique n'ont nulle part. Le résultat, c'est que les personnages, réels ou imaginaires, les personnifications même des forces de la nature ou des qualités abstraites, qui jouent un rôle dans les mythes en viennent à être considérés comme des êtres divins et parfois même à recevoir un culte [1]. Pieusement conservées dans la mémoire des prêtres ou rédigées par leurs soins, ces légendes se revêtent graduellement d'un caractère sacré et, groupées ensemble, réunies à quelques grossiers essais de cosmologie et de cosmogonie surnaturelles, elles constituent les Livres Saints, qui dans certaines religions deviennent l'aliment même de la foi et presque l'objet immédiat de l'adoration des fidèles. Les efforts de la réflexion métaphysique et de la pensée à demi rationaliste déjà transforment en une théologie bien coordonnée cet amas de mythes et de traditions, et la religion, qui à l'origine ne consistait qu'en observances rituelles, apparaît au sacerdoce et à la masse des fidèles comme l'adhésion à un *credo*, la foi dans des dogmes acceptés par la communauté [2].

Dans les religions enfin qui occupent un rang élevé dans l'évolution des institutions cultuelles et ecclésiastiques, la morale prend une place, dès l'abord considérable et parfois prépondérante, à tel point qu'elle apparaît comme la raison d'être et la signification intime de pratiques auxquelles, cependant, elle ne se trouve associée que d'une manière adventice et fortuite. A la suite de la morale, entrent dans cet ensemble complexe, que nous appelons la religion, tout un ensemble d'émotions mystiques et de sentiments humanitaires, qui ne sont pas directement liés à l'observance de pratiques pieuses ni de rites de propitiation et dont l'origine par conséquent ne saurait se rattacher à l'exercice de cette

1. *Loc. cit.*, p. 38.
2. *Ibid.*, p. 39.

activité pratique, qui seule mérite vraiment le nom de religieuse. Une religion sans culte, pour M. Grant Allen, est un pur non-sens et c'est détourner volontairement les mots de leur véritable signification que de désigner par ce terme, les sentiments de dévotion envers un être spirituel qui peuvent accompagner la fidèle observation de règles de haute et pure moralité. Mythologie et morale, émotion mystique et théologie sont aussi étrangères et extérieures à la religion véritable que la géologie ou l'astronomie : une religion, c'est un ensemble de pratiques, une mythologie, un ensemble de récits. Toute religion comporte des mythes, mais un mythe n'a jamais engendré une religion, tandis que les religions au contraire sont génératrices bien souvent des mythes et des légendes [1].

Dans cet ensemble de rites qui constitue toute religion, il en est de plus anciens qui ont donné naissance aux autres, qui les expliquent et en font comprendre la véritable raison d'être. Ces rites, antérieurs à la croyance même en l'existence d'un ou de plusieurs dieux, ce sont ceux par lesquels on cherche à se concilier la bienveillance des âmes des défunts ou à apaiser leur colère en leur faisant des offrandes d'aliments ou en leur immolant des victimes, et ces rites eux-mêmes il faut en chercher la justification dans la foi partout répandue à la vie persistante des morts [2]. Cette foi, la première en date parmi les croyances de l'humanité, est aussi la dernière qui persiste dans les âmes religieuses, et, chez les spirites modernes, elle a survécu au naufrage de leurs conceptions théistes.

Cette croyance à la vie des morts a subi naturellement une évolution et l'on peut aisément y distinguer trois phases principales : à chacune de ces phases correspondent plus spécialement certains rites déterminés et certaines conceptions, et chacune d'elles se caractérise par un mode spécial de sépulture. Au premier stade, les hommes, qui n'ont pas encore de la mort une notion nette et précise, croient à la survie du cadavre, et c'est au cadavre même que s'adressent les offrandes et les prières; au second, la foi disparaît en cette animation persistante du corps des défunts, l'idée de la mort se fait plus exacte et plus intense, mais cette mort, à laquelle on en est venu à croire, on ne la conçoit que comme temporaire; de là est née la croyance à la résurrection du corps qui est endormi et inerte, et que cependant on honore encore par des présents et des libations; au troisième stade enfin, l'esprit est regardé comme entièrement distinct du corps; c'est une sorte de double du corps,

1. *Ibid.*, p. 40-41.
2. *Ibid.*, p. 42 et seq.

où il se survit à lui-même sous la forme d'une ombre; la croyance à l'immortalité de l'âme vient alors remplacer celle de la résurrection du cadavre.

Durant la première phase de cette évolution, comme les parents du mort et les membres de sa tribu le considèrent encore comme un vivant, ils s'attachent à conserver auprès d'eux le plus longtemps possible son cadavre et à le préserver le mieux qu'ils peuvent de l'atteinte des diverses causes de destruction. Aussi au lieu de l'enterrer, comme on le fera plus tard, le laisse-t-on dans la hutte ou la caverne qu'il habitait, ou le dépose-t-on dans une caverne, disposée à cet effet, ou une hutte construite exprès pour lui, ou bien encore le place-t-on dans les branches d'un arbre ou sur un échafaudage où il est à l'abri de la dent des bêtes de proie. Lorsqu'il faut se résoudre à se séparer de celui qu'on a perdu, au moins garde-t-on, pour l'emporter partout avec soi, quelques-uns de ses ossements, sa main ou son crâne le plus souvent. A la fin de cette période enfin, apparaît le recours à des procédés artificiels pour la conservation du cadavre : la dessiccation par le feu, la momification, etc. Là où ils sont mis en pratique, les autres modes de sépulture n'entrent point en usage et cette permanence des rites exerce sur les croyances, qu'elle arrête presque dans leur développement, une répercussion très marquée. D'après M. Grant Allen, à ce stade de l'évolution des pratiques funéraires, le sentiment qui dirige et guide toutes les actions des survivants, c'est un sentiment d'affection respectueuse et tendre pour ceux qui ne sont plus que ne vient troubler nulle crainte de leur surnaturelle puissance.

A la seconde période, tout au contraire, qui se caractérise par l'habitude d'enterrer les morts, la terreur du cadavre, du spectre ou pour employer un mot qui ne préjuge rien, du revenant, commence à se manifester et un bon nombre des coutumes en usage dans les groupes ethniques, chez lesquels on retrouve ce mode de sépulture, s'expliquent par le désir d'enfermer dans sa tombe le corps du défunt, de telle sorte qu'il n'en puisse sortir pour venir jeter le trouble dans les demeures des vivants ni semer parmi eux la contagion funèbre du trépas.

Mais déjà à cette seconde phase, la notion commence à apparaître, informe et indécise encore, d'un esprit, d'un double à demi immatériel, qui anime le corps durant la vie et qui après la mort réussit souvent, en dépit de toutes les précautions, à s'évader du tombeau. Le tertre funéraire, la pierre tombale, la mutilation du cadavre sont, à l'origine, autant de moyens employés pour obliger le mort à

demeurer dans l'étroit logis où on l'a enfermé et le pilier de bois qui marque les tombes et n'est plus, à un stade plus rapproché de nous, qu'un insigne honorifique, dérive du pieu qu'on plantait à travers les corps pour les contraindre par la force à ne se plus relever de leur froide couche de terre. Mais en même temps, et pour l'apaiser, on dépose avec celui qui n'est plus des armes, des instruments, des richesses dans sa sépulture ; on apporte, au lieu où il est enseveli, des aliments pour le nourrir, on s'efforce par tous les moyens de lui rendre agréable le séjour souterrain, où il lui faudra désormais vivre, et d'apaiser ainsi la malveillance qu'il peut nourrir contre ceux qui voient encore la lumière bénie du soleil.

On ne se fait cependant de cette vie d'au delà du tombeau qu'une idée confuse et indistincte encore, et, comme pour donner à cette existence de ceux qui ont quitté les maisons des hommes quelque chose de plus réel, on commence à se créer la vision d'une résurrection finale à la fin des temps, qui réunira sur la terre rajeunie tous les morts, revêtus d'une vie nouvelle et moins brève que celle qu'ils ont vécue. Cependant déjà s'ébauchent d'autres conceptions, qui marquent l'avènement d'une troisième période de cette lente évolution des rites funéraires. Parmi les procédés divers que l'on emploie pour contraindre le cadavre ou le spectre à ne plus venir effrayer les vivants par ses menaces et ses plaintes il en est un qui se révèle particulièrement efficace : c'est la destruction même du cadavre par le feu, l'incinération. Il se répand de proche en proche, on y recourt de plus en plus volontiers, et le résultat, c'est que graduellement, comme la foi dans l'existence persistante des morts subsiste cependant, la notion primitive du spectre s'altère et se transforme et que peu à peu naît et grandit l'idée du double immatériel du corps, l'idée de l'âme ou de l'esprit. Dès lors chez les peuples qui pratiquent la crémation, la croyance à l'immortalité de l'âme tend à se substituer à la croyance à la résurrection. On en vient à concevoir l'incinération comme une pratique qui délivre l'esprit des liens du corps où elle est enchaînée et on brûle les aliments qu'on offre aux morts, on brise les objets qu'on leur donne pour permettre à l'âme, qui est en eux, de s'échapper pour rejoindre les défunts qui n'habitent plus les tombes, mais de lointains séjours où existent de vaporeuses et fragiles cités, semblables cependant aux villes de la terre.

C'est de ces âmes, de celles du moins qui appartiennent à des hommes, que distinguèrent leur force, leur courage, leur rang social, des âmes des chefs surtout, des guerriers hardis ou habiles,

que lentement vont naître les dieux [1]. Tant que les rites célébrés en l'honneur des défunts s'adressaient au cadavre lui-même, il était à peu près impossible qu'apparussent, avec leur plein développement, dans les consciences, ces êtres surnaturels, qui ne sont que des morts magnifiés et surtout qu'ils acquissent cette indépendance, cette autorité, cette puissance sur le monde matériel qui appartiennent aux dieux. Mais la notion d'esprit une fois formée ou à demi formée, l'idée de divinité ne tarde pas à apparaître.

Au début, un dieu, c'est simplement un « spectre » qui est à la fois d'une extrême bienveillance pour ceux qui lui rendent des hommages et des services et d'une exceptionnelle puissance, un spectre en un mot sur l'assistance duquel on puisse compter et dont la protection soit habituellement efficace; c'est dire le rôle capital que joue dans la genèse des dieux le développement de la hiérarchie sociale et, en particulier, la constitution de la royauté. Le pouvoir des maîtres surnaturels du monde s'accroît en raison directe de celui de ses dominateurs terrestres. A mesure que les temples où ils habitent s'agrandissent, à mesure que l'autorité s'accroît des prêtres qui les servent et les nourrissent, le prestige aussi grandit dont ils sont entourés et l'idée que l'on se fait de leur puissance. Et, lorsque, grâce à l'usage d'incinérer les cadavres, la conception se forme d'êtres purement spirituels, les dieux tirent de cette notion nouvelle le plus large profit. On se les représente de plus en plus comme immatériels, ils perdent quelque chose de leur humanité, revêtent une taille gigantesque, des attributs merveilleux et en viennent même à être identifiés avec la lune, le soleil et les grandes forces de la nature [2]. Ils demeurent cependant au fond toujours des hommes; c'est sous les traits d'êtres humains qu'on se les représente et ce n'est que dans les formes religieuses les plus complètement évoluées, telles que le judaïsme, le christianisme et l'islamisme, qu'ils sont conçus non plus comme des ombres ou des spectres, mais comme purement spirituels. La puissance dont ils sont investis, si grande qu'on la suppose, est longtemps limitée, et c'est seulement dans les grandes religions monothéistes qu'apparaît la notion de l'omnipotence divine.

Le point que M. Grant Allen s'attache surtout à mettre en lumière, c'est le rôle prépondérant que joue dans la genèse des dieux le développement de l'autorité des rois et des chefs. L'adoration des mânes des ancêtres ne saurait à elle seule nous permettre de com-

1. *Loc. cit.*, chap. IV, p. 68-92.
2. *Loc. cit.*, p. 72.

prendre comment sont nés à côté des cultes domestiques les grands cultes nationaux, « *but kingship supplies us with the missing link*[1] ». La grandeur et la majesté des dieux est proportionnelle à celle des chefs. « Si le roi lui-même est grand, combien plus grand encore doit être l'ancêtre que le roi même redoute et adore, et surtout l'ancêtre de cet ancêtre, auquel son descendant autrefois offrait des sacrifices et des prières! Et c'est ainsi que se crée une hiérarchie des dieux, parmi lesquels le plus ancien, et par là même le moins connu, finit d'ordinaire par être considéré comme le plus puissant. Ce processus implique du reste un certain degré déjà de civilisation : chez les tribus demeurées très grossières encore, les noms des ancêtres, distants de deux ou trois générations, tombent dans l'oubli ; c'est en l'honneur des parents très proches, des morts récents que sont seulement célébrés les rites. Mais il n'en va plus de même dans les sociétés dont l'évolution est plus avancée : les rois récemment divinisés ne tiennent plus ici qu'une place secondaire en comparaison de ceux qui sont adorés de longue date et dont l'écriture ou les monuments ont permis de conserver la mémoire. On peut dire des dieux : *vires acquirunt eundo*. C'est ainsi que dans le christianisme les saints ne jouent, à côté du Christ, qu'un rôle de second plan et que dans toutes les religions historiques, les dieux qui occupent dans le panthéon la situation la plus haute et qui sont investis de la plus complète autorité sont aussi ceux dont l'origine remonte à l'époque la plus ancienne.

Ce qui achève de donner à un culte toute sa réalité et sa stabilité, le temple, l'idole et le prêtre, c'est encore dans les coutumes funéraires et les rites célébrés en l'honneur des morts qu'il nous en faut aller chercher l'explication.

Un temple, c'est à l'origine un tombeau ou bien le lieu tout au moins où des offrandes étaient spécialement apportées à ceux qui ne sont plus, et actuellement encore la plupart des temples ne sont point autre chose que des monuments funéraires [2]. Aussi les sanctuaires les plus anciens et les plus primitifs sont-ils, comme les plus anciennes sépultures, des cavernes, bientôt décorées de ces fresques grossières ou de ces rudes sculptures, dont on trouve les premiers exemples chez les Boschimans. La richesse de l'ornementation s'accroît d'âge en âge et on en arrive par degrés à ces gigantesques et splendides édifices, dont les hypogées thébains et les temples d'Ellora nous fournissent les meilleurs types. Ailleurs,

1. *Ibid.*, p. 73.
2. *Ibid.*, p. 74-75.

c'est la hutte où l'on dépose le mort ou l'abri qu'on élève au-dessus de son tertre funéraire qui ont servi de prototype au temple et la pierre tombale partout a été le premier autel. Ailleurs enfin, c'était au pied d'un grand arbre, situé près de la maison de celui qui n'est plus, qu'on disposait les offrandes qui lui étaient destinées, et à cet emplacement un temple a été construit, tandis que l'arbre demeurait sacré et était considéré comme la demeure d'une divinité, sinon comme divin lui-même.

La grandeur et la magnificence toujours croissantes de ces sanctuaires des dieux ont réagi sur la conception que l'on se faisait de ceux qui y avaient leur demeure, et les fidèles sont devenus incapables de se représenter que les divinités adorées, en ces temples majestueux et splendides, étaient des hommes comme eux, qui avaient vécu la même vie qu'ils vivent encore. Et cependant, dit M. Grant Allen, nous savons bien que c'est en l'honneur d'un simple paysan de la Basse-Syrie, que se sont élevées les cathédrales, qui ont fleuri toute l'Europe d'une floraison de pierres [1].

Les idoles, d'après notre auteur, sont, comme les temples, d'origine funéraire. Dans les pays où subsista l'ancienne coutume de la conservation et de la momification du cadavre, les idoles n'apparurent que fort tard et ne jouèrent qu'un rôle secondaire, parce que c'était au cadavre même que s'adressaient les hommages et les prières des fidèles. Lorsque prévalurent au contraire des modes nouveaux de sépulture, l'enterrement ou la crémation, on prit l'habitude de déposer les offrandes devant une image du mort, image de bois ou de pierre, où fréquemment étaient enchâssés des fragments de son squelette. Mais c'est principalement du pieu ou du pilier de bois qui marque la tombe et de la pierre érigée sur le lieu de sépulture que sont sorties par une suite de transformations graduelles ces statues funèbres, prototypes des divines idoles. La plus grave lacune, aux yeux de M. Grant Allen, du livre magistral de Spencer, est d'avoir passé sous silence le rôle capital joué par ces deux types de monuments funéraires dans la genèse du culte des dieux. Toutes les statues que l'on trouve dans les temples ne sont point sans doute les effigies d'un mort, mais toutes elles ont été faites à l'imitation de ces effigies, et des rites seuls célébrés sur les tombes pouvaient naître cette idée de représenter par une image matérielle l'être surnaturel dont on cherchait à se concilier la bienveillance [2]. Les dieux, dont on pouvait dès lors avoir une notion

1. *Ibid.*, p. 79.
2. *Ibid.*, p. 79-86.

précise et concrète, ont conquis, grâce à cette coutume de tailler dans le bois ou la pierre leur ressemblance, une réalité, que jusque-là ils ne possédaient pas, et ont eu, dès lors, sur l'âme des fidèles, une prise plus complète et plus sûre.

Mais jamais cependant la religion ne se serait, en tant qu'institution sociale, pleinement constituée, si une classe sacerdotale n'était née, dont l'intérêt direct était de faire pénétrer dans l'esprit de tous la plus entière soumission et le plus complet respect pour les dieux dont elle habitait les temples et qu'elle devait servir. Et le prêtre, lui aussi, comme l'idole, comme le temple, c'est seulement l'étude des pratiques rituelles accomplies en l'honneur des morts, qui peut expliquer son apparition dans les très anciennes sociétés et la place importante qu'il n'a pas tarder à y occuper.

Le sacerdoce a probablement deux origines distinctes, l'une quasi royale, l'autre quasi servile. Le roi, d'une part, en sa qualité de fils des dieux, puisque les dieux ne sont autre chose que ses ancêtres magnifiés, est l'intermédiaire naturel entre son peuple et les puissances surnaturelles. Ce n'est que tardivement que se séparent les fonctions politiques et les fonctions religieuses, réunies dans la main du roi et que, pour ainsi dire, la royauté se sécularise. Il arrive, du reste, parfois que la divinité de ses ancêtres se réfléchisse sur le roi, que son prestige grandisse, que des temples lui soient élevés et que, dieu vivant, il contre-balance et obscurcisse le pouvoir des dieux morts.

Mais la puissance du véritable sacerdoce, du sacerdoce indépendant des pouvoirs politiques a d'autres origines : les prêtres des dieux ne sont, en la plupart des cas, que les esclaves des temples, affranchis de leur servitude ancienne et exaltés à un rang supérieur, et ces esclaves eux-mêmes, ce sont les successeurs naturels des serviteurs, chargés d'entretenir la tombe du chef et d'offrir à ses mânes les libations et les aliments rituels. Les esclaves sacrés, qui connaissent les habitudes de l'invisible habitant du sanctuaire, sont mieux en état que personne de faire agréer par le dieu les sacrifices et les vœux de ses adorateurs; le rituel se fixe et s'immobilise en leurs mains; peu à peu ils deviennent les dépositaires uniques des traditions saintes, les indispensables truchements de toute supplication. Leur grandeur s'accroît chaque jour, et la langue sacrée, dont ils ont seuls la connaissance, les livres sacrés qu'ils tiennent sous leur garde, leurs costumes somptueux, les cérémonies solennelles, où ils paraissent au premier rang, tout concourt à amplifier encore leur autorité et à faire plus éclatante la mystérieuse majesté dont ils s'environnent. Leur gloire rejaillit

sur le Maître qu'ils servent et où nul n'irait plus chercher l'image effacée d'un mort, dont le souvenir s'est depuis longtemps aboli dans la mémoire des hommes. Et cependant, sous les ornements empruntés qui la recouvrent, c'est cette image que l'œil de l'historien doit découvrir : le sauvage ne connaît d'autres dieux que les cadavres ou les spectres de ses ancêtres. Pour lui la religion n'est rien autre chose que l'accomplissement des rites qui ont pour but la propitiation de ces spectres, et il ne saurait même concevoir l'existence de ces divinités de la nature, dont certains mythologues ont voulu faire remonter le culte jusqu'aux premières phases de l'évolution religieuse.

Dans les grandes religions historiques elles-mêmes, à mesure que nous remontons vers leurs origines, nous voyons les dieux naturalistes faire graduellement place aux divinités ancestrales.

III

Aux conclusions que permet de formuler cette rapide esquisse du développement des conceptions et des institutions religieuses, l'étude des pierres, des poteaux et des arbres sacrés apporte du reste, d'après M. Grant Allen, une nouvelle et plus ample confirmation [1].

De ces trois ordres d'objets sacrés, le premier est de beaucoup le plus important, où se viennent ranger les pierres tombales, les stèles funéraires, dont les monuments mégalithiques nous présentent quelques-uns des types les plus primitifs et les plus caractéristiques. Du menhir, en effet, de la pierre dressée est née l'idole, le dolmen a engendré l'autel, et du cromlech, de l'enceinte de rudes monolithes, dérive l'enclos sacré, le *temenos*, l'une des formes originelles du temple. Quant à ces pierres vénérées où les croyances des peuples non civilisés et celles parfois de nos paysans placent la demeure d'un esprit, à ces pierres dont nous trouvons mention en maintes pages de l'Ancien Testament, leur origine funéraire ne saurait faire un doute; on les oint de graisse et d'huile, on y fait des libations de sang et de vin et ce sont là les cérémonies mêmes qu'on accomplit sur les tombes.

Le culte des pierres, auquel on a donné assez improprement le nom de fétichisme, et dont on a voulu faire comme la phase première de toute évolution religieuse, n'a pas en lui-même sa raison d'être

1. *Loc. cit.*, p. 93-153.

et ne peut s'interpréter que comme une forme dérivée et aberrante du naturel respect éprouvé pour la stèle funéraire : la dalle érigée, qui marque la place où le défunt est enseveli, s'est transformé en idole ou en fétiche, comme le spectre s'est transformé en un dieu. M. Grant Allen donne de nombreux exemples de cas où des pierres dressées sont associées au culte de divers personnages surnaturels et de cas aussi où des offrandes sont déposées auprès du « menhir » qui signale le tombeau : il estime que ces rapprochements établissent nettement entre les deux ordres de faits une connexion causale.

Un autre argument lui est fourni par le fait que les dieux, primitivement représentés par des blocs de pierre brute, ont fini par avoir pour images des statues taillées à la ressemblance de la figure humaine, tandis que parallèlement les stèles funéraires, grossières tout d'abord et sans ornement, se sculptaient peu à peu d'images en relief où revivaient les traits de l'homme dont elles marquaient la sépulture.

C'est également du *menhir* funèbre que dérive cet autre symbole divin, l'obélisque, tardivement associé aux cultes solaires et auquel on a attribué par une erreur provenant de l'oubli de sa fonction première, une signification phallique. Peut-être cependant pourrait-on soutenir avec quelque raison que l'homme primitif, voyant dans ce bloc de pierre l'ancêtre de sa race, a dû lui donner par une sorte d'instinct la forme d'un phallus. Il convient d'ajouter que ces stèles portent souvent gravée, pour indiquer le sexe auquel il appartenait, l'image des organes sexuels du mort ou de la morte.

C'est encore par l'étroite association qui existe entre les défunts et certaines pierres qui, placées sur les tombes, en viennent à être identifiées avec ceux qui ont quitté la société des vivants, que Grant Allen explique l'existence des multiples légendes d'hommes changés en pierres et de pierres changées en hommes.

Ces stèles ne sont pas toujours fixées au sol immuablement et lorsqu'on est venu à les considérer comme la demeure, je dirais presque comme le corps matériel de l'esprit ou du dieu, la tribu qui les révère les transporte partout avec elle, comme elle transporte les os des ancêtres, comme elle emportera plus tard en ses migrations les statues de ses divins protecteurs [1].

Lorsque le nombre des dieux se restreint et que la puissance et l'autorité de ceux qui subsistent s'accroît, l'intelligence de la signification première de ces rupestres patrons de la petite communauté s'obscurcit de plus en plus et les symboles du culte prédominant

1. *Loc. cit.*, p. 111.

se gravent sur leurs parois comme pour affirmer la mainmise qu'exerce sur les anciennes croyances et les anciens rites la foi nouvelle, qui tend à les assimiler à sa propre substance.

Il serait en certains cas très malaisé de déterminer quel a été le rôle premier de l'un de ces blocs de pierre brute, alors qu'arraché de son emplacement primitif, il a suivi une peuplade dans sa vie errante et nomade ou qu'une religion récente l'a marqué des emblèmes où s'incarnent ses dogmes, si l'on manquait de ces multiples termes de comparaison que nous fournissent les cultes des populations dont les rites ont encore pour exclusif et évident objet la propitiation des âmes des défunts. Mais grâce à ces rapprochements, il est facile, d'après M. Grant Allen, de retrouver dans les bétyles sémitiques, dans les idoles à peine dégrossies des Arabes préislamiques, dans les piliers consacrés aux Baalim et dans la Kaaba elle-même, autant de monuments funéraires. Chez les Hébreux, ce culte des pierres se retrouvait, ainsi qu'il résulte des textes réunis par R. Smith, aussi répandu que dans les autres fractions du même groupe ethnique, et c'est d'une manière toute artificielle que les rédacteurs jéhovistes de la Bible ont voulu mettre en connexion la vénération dont ces mégalithes étaient directement l'objet avec les épisodes divers de l'histoire légendaire d'Israël. Il est à remarquer, en effet, que beaucoup de ces pierres dressées, ou de ces cairns ne sont pas seulement la « maison de Dieu », mais portent un nom distinct et individuel et, pour M. Grant Allen, « toute pierre qui porte un nom est presque certainement d'origine funéraire ». Iahveh lui-même, d'ailleurs, ne semble pas avoir été autre chose qu'un pilier de pierre, où habitait l'esprit d'un mort, ancêtre d'Israël, et qui portait peut-être sculptés à ses parois des emblèmes phalliques; et ce pilier lui-même avait sans doute marqué, en une époque très ancienne, le lieu de la sépulture du chef de quelque tribu sémitique. Ses adorateurs le portaient partout avec eux dans l'arche et si les monuments mégalithiques font défaut dans la Palestine propre, c'est précisément parce que Iahveh, dieu jaloux, ne tolérait pas à son voisinage l'existence d'autres dieux [1].

De même que les idoles de pierre ont leur origine dans les mégalithes et les stèles funéraires, de même aussi, d'après M. Grant Allen, les statues de bois, auxquelles est rendu un culte divin, dérivent de ces poteaux bruts ou sculptés qu'on avait coutume de planter sur les tombes, tout d'abord pour empêcher le mort de sortir de son tombeau et plus tard pour signaler seulement et

1. *Ibid.*, p. 125, 122.

honorer d'un permanent hommage l'emplacement de sa sépulture [1]. Ce poteau, bientôt identifié avec le défunt, recevait les offrandes qu'on ne pouvait déposer devant le cadavre lui-même, profondément enseveli dans ce sol et soustrait à tous les regards. Lorsque le mort est devenu un dieu, son effigie s'est transformée en une idole divine à laquelle des traits mieux dégrossis ont donné graduellement une plus parfaite ressemblance avec une figure humaine.

Toutes les idoles de bois sont donc d'origine funéraire. Pour établir cette filiation, l'auteur a recours à une argumentation exactement parallèle à celle dont il s'était servi dans le cas précédent. Il constate, ce qui est indéniable, et ce qu'il établit avec un luxe de preuves, que des offrandes sont faites aux effigies funéraires en bois où s'incarne la personne même du défunt; il constate d'autre part, que des offrandes pareilles sont apportées aux idoles de bois où habitent des divinités; il en conclut que les statues des dieux ne sont autre chose que ces images funèbres dont le sens originel s'est obscurci pour leurs adorateurs eux-mêmes.

M. Grant Allen estime que le culte des arbres peut se réclamer de la même origine que la vénération pour les images des dieux et il s'étonne que ni l'un ni l'autre des deux érudits, qui ont le plus profondément étudié les rites qui sont célébrés en l'honneur des esprits et des divinités silvestres, je veux parler de Mannhardt et de J. G. Frazer, n'ait réussi à en pénétrer la véritable signification. On peut résumer presque en une seule phrase la théorie qu'il défend : si certains arbres sont tenus pour sacrés, c'est qu'ils ont poussé près d'une tombe ou sont sortis du sol même où est enseveli un cadavre. Ici encore, M. Grant Allen procède à sa façon coutumière : il établit sans peine que chez un grand nombre de peuplades, la croyance est répandue de la réincarnation des âmes des morts dans certaines plantes et en particulier dans les grands arbres, que ces arbres et ces plantes reçoivent des offrandes et des libations, que souvent ils sont plantés auprès des sépultures ou des enclos funéraires; il en conclut que tous les rites par lesquels on tente de se concilier la bienveillance des divinités silvestres sont des rites funéraires, que les sacrifices qui leur sont offerts sont des sacrifices funéraires et que ces divinités même ne peuvent être que les spectres ou les âmes de ceux qui ne sont plus. Comme il trouve réunis dans l'enceinte sacrée de certaines divinités l'arbre, le poteau et la pierre dressée, cette association lui apparaît comme une preuve nouvelle de l'exactitude de la thèse qu'il défend, et ce

1. *Ibid.*, p. 127-137.

qui achève de donner à sa conviction toute sa plénitude, c'est que les arbres adorés sont d'ordinaire grands et bien venus; cette vigueur de végétation s'explique en effet pour lui, par ce fait que c'est dans un sol fécondé par les cadavres qu'ils ont poussé leurs racines. Il est à peine besoin de dire que, pour notre auteur, ces seuls bois sont sacrés à l'origine qu'on plante autour d'une tombe, et que, si plus tard les temples, eux aussi, s'enveloppent de l'ombre épaisse des palmiers ou des chênes, c'est qu'assurément on les assimile à des sépulcres, sépulcres vides bien souvent, mais sépulcres cependant.

Quant aux sources, aux fontaines, aux rivières, si elles reçoivent un culte, c'est encore à leur proximité d'une sépulture révérée qu'elles le doivent : du moment que les temples sont des tombeaux ou des cénotaphes, qu'il y a auprès d'un grand nombre de temples des fontaines saintes ou des étangs sacrés, on peut facilement en arriver à cette conclusion que le culte des sources n'est qu'une autre forme du culte des morts et que si une rivière est adorée, c'est parce que sa source est sanctifiée par le voisinage du corps d'un saint ou d'un chef illustre. Le fait qu'elles sont honorées par des sacrifices pareils à ceux qui sont accomplis en l'honneur des morts ne laisse place sur ce point, d'après M. Grant Allen, à aucun doute raisonnable. L'identité foncière de nature qui existe au point de vue religieux entre la pierre sacrée, identifiée avec le défunt, et la fontaine sainte est d'ailleurs mise en évidence par ce fait que, tandis qu'en d'autres pays une femme dont la chasteté était suspecte devait pour prouver son innocence boire de l'eau d'une source sacrée, à la Mecque il lui fallait pour atteindre au même but jurer 70 fois par la Kaaba. Un fait précis vient au reste corroborer ici d'une manière qui lui semble triomphante, l'opinion soutenue par M. Grant Allen : à Aphaca, on montrait, près de la fontaine du temple, la tombe du Baal local. R. Smith fait remarquer que d'après toutes les analogies, un dieu enterré, cela signifie seulement dans la mythologie sémitique, un dieu qui habite dans les profondeurs de la terre et ne préjuge point de son origine. Mais ce sont là des choses que M. Grant Allen ne saurait admettre; pour lui une divinité chthonienne, c'est, de toute évidence, un homme dont le cadavre a été déposé dans le sol.

IV

Arrivé à ce point de son étude sur l'évolution de l'idée de Dieu, le fidèle disciple de Herbert Spencer a ou croit avoir répondu à la première question qu'il s'était posée; il a, pense-t-il, réussi à montrer comment les hommes en sont venus à croire à l'existence

objective de ces êtres invisibles et puissants, qu'ils investissent des plus grandioses attributs et adorent sous les formes diverses de momies, d'idoles de pierres ou de bois, d'arbres, de rivières et de fontaines. Il lui faut maintenant rechercher comment de cette foule de divinités s'est dégagée l'image du dieu unique, qu'adorent les Juifs et les Musulmans, et dont le culte exclusif s'est trouvé détrôné à son tour par celui de ce « pauvre paysan de Galilée », dont l'étroite union avec le Iahvé hébraïque devait instaurer une sorte de nouveau polythéisme. C'est en conséquence à l'étude des croyances religieuses des Juifs qu'est consacrée toute la seconde partie de l'ouvrage de M. Grant Allen. Nous nous contenterons ici d'indiquer les principaux traits de son argumentation. Il reconnaît que Iahvé est bien réellement une divinité d'origine sémitique, mais admettant pleinement l'historicité des traditions relatives au séjour des Hébreux en Égypte, il croit nécessaire de faire d'une brève esquisse de la genèse et de l'évolution du polythéisme égyptien la préface de ses recherches sur les primitives conceptions que s'est faites Israël, de son surnaturel protecteur.

Comme on pouvait s'y attendre, M. Grant Allen considère les plus anciens cultes de l'Égypte comme des spécimens très purs de la religion funéraire commune à l'humanité entière, mais que viennent ici compliquer des pratiques totémiques dont, à ses yeux, le caractère religieux demeure douteux. Les dieux de date plus récente n'étaient probablement que les premiers rois ou chefs de grandes tribus, que tantôt l'on adorait sous la forme de momies, tantôt sous celle de leur animal totem, tantôt représentés par des statues au corps d'homme et à la tête d'animal. Chacun de ces grands dieux appartient à une localité particulière qu'il gouverne : il n'en serait pas autrement s'il s'agissait de chefs locaux groupés après coup en un panthéon national.

Aux plus anciennes périodes qui nous soient connues, le culte des ancêtres n'était obscurci et troublé par l'intervention d'aucun symbolisme et les rites en usage dans la religion des grandes divinités naturistes, de formation secondaire, ne venaient point, en s'y mêlant, en altérer la signification. Plus tard, les légendes et les mythes se sont multipliés, la tendance au syncrétisme s'est partout manifestée, le mysticisme a envahi tout le domaine religieux et une doctrine ésotérique s'est formée, qui inclinait vers une sorte de vague monothéisme panthéistique et s'efforçait d'éliminer ou d'allégoriser les parties les plus grossières et les plus choquantes des anciennes traditions et de l'ancien rituel. M. Grant Allen signale l'erreur où sont tombés quelques-uns des érudits et des historiens qui se sont spé-

cialement occupés de l'Égypte en plaçant cette croyance en un Dieu unique à l'origine même de l'évolution religieuse du grand peuple adorateur du Nil et du soleil; et, pour avoir à la suite des meilleurs et plus récents d'entre les égyptologues, reconnu que les monuments les plus anciens nous mettent en présence d'une véritable armée de dieux zoomorphes et anthromorphes et qu'aux périodes les plus reculées qu'il nous soit donné d'atteindre, le culte manifeste l'existence de croyances animistes analogues à celles des sauvages et consiste pour une large part en pratiques magiques, il se croit fondé à affirmer que toutes les divinités égyptiennes, aussi bien celles qui n'apparaissent qu'à une basse époque que celles qui datent du plus lointain passé, ne sont sous des déguisements divers, que des âmes d'hommes ayant vraiment vécu ou des esprits, tout au moins, imaginés à leur ressemblance et qu'on croyait avoir animé les corps de vivants, pareils à ceux qui s'asseyaient sous les majestueux portiques des palais sacrés.

L'indéniable importance du rôle joué dans l'antique Égypte par le culte des morts et les rites funèbres vient ici donner à la thèse soutenue par M. Grant Allen une plus complète apparence de vraisemblance. Aussi est-il plus affirmatif encore que de coutume : il fait d'Osiris un ancien roi de la petite ville de This et de toutes les divinités locales les mânes des chefs des villages; les monuments où Osiris apparaît sous la forme d'une momie lui semblent constituer la preuve irréfutable de l'exactitude de sa théorie. Si le culte de ce dieu s'est répandu en Égypte, c'est en raison de la conquête probable de tout ce pays par une dynastie Thinite, qui remonte jusqu'à lui et dont le premier représentant connu est Menes. Osiris était, par son origine même, destiné à devenir le maître du séjour des morts, et l'on peut infiniment mieux comprendre ainsi ses multiples fonctions que si on persiste, avec une aveugle obstination, dit M. Grant Allen, à l'identifier avec quelqu'une des grandes forces naturelles du pays d'Égypte, avec le Nil par exemple. Khem-Amen, Thoth, Ra sont d'ailleurs autant de dieux funéraires, d'âmes investies d'une mystérieuse et énorme puissance; ce sont d'anciens rois qui ont gardé, accru encore, leur pouvoir de l'autre côté du tombeau, et on en peut fournir cette preuve que les Pharaons participent de la nature divine et sont durant leur vie considérés comme des êtres surnaturels.

L'existence cependant des totems en Égypte et à une époque fort ancienne gène bien un peu M. Grant Allen, mais il est homme à avoir réponse à tout. Il ne répugnerait pas à admettre la théorie de Spencer, qui explique le totémisme par toute une série de confusions

de mots et d'erreurs de mémoire vraiment peu vraisemblables, mais il donne cependant son adhésion à l'interprétation de Frazer, qui est en complète contradiction avec celle de Spencer et qui ne s'accorde guère non plus, semble-t-il, avec l'ensemble d'opinions qu'il défend. Il ajoute du reste que si cette manière de voir (l'idée qu'il y a échange d'âmes entre le totem et son adorateur) rend compte des soins dont l'animal sacré est l'objet, elle ne saurait expliquer qu'il soit adoré et qu'il faut ici recourir à une autre explication; celle qu'il propose, c'est que le totem d'un homme est d'ordinaire sculpté sur le poteau qui marque le lieu de sa sépulture. Le culte totémique est donc comme les autres d'origine funéraire.

M. Grant Allen ne fait pas du reste grande difficulté de reconnaître qu'une fois l'idée du divin ensemencée dans l'esprit par les cultes ancestraux, des objets naturels ou des conceptions abstraites ont pu être transformés en divinités sans que jamais ils aient eu avec la mort ni les morts aucune liaison immédiate. C'est une porte qu'il laisse entr'ouverte; dans l'intérêt de la théorie qu'il soutient, il eût mieux valu qu'il eût réussi comme son maître Spencer à la maintenir étroitement verrouillée.

Mais s'il demeure flottant et embarrassé sur cette question du totémisme égyptien, il reprend en ce qui concerne les grandes divinités naturistes toute son assurance; sauf Ra, aucun de ces dieux, affirme-t-il, ne recevait un véritable culte. Ce sont des conceptions mythologiques plutôt que de véritables divinités; elles appartiennent du reste à une basse époque et sont, à vrai dire, des créations de l'esprit philosophique, lorsqu'elles ne cachent pas tout simplement sous des masques d'emprunt les spectres d'anciens rois dont le souvenir a disparu. Comment s'étonner qu'un séjour prolongé en un pareil milieu ait contribué à faire maintenir dans l'esprit des Israélites les conceptions religieuses qui leur étaient familières, lorsqu'ils vinrent s'établir dans la vallée du Nil, et qui étaient, elles aussi, empreintes du même caractère funéraire, mais leur ait donné, au contraire, comme un renouveau de jeunesse, une force et une fécondité nouvelles.

V

Le culte de Iahvé ne s'établit pas sans lutte et sans résistance comme culte exclusif en Israël; ni le monothéisme, ni même la monolatrie ne sont choses primitives parmi les Hébreux, et ce n'est guère qu'après l'exil qu'on les voit s'attacher d'un amour passionné et jaloux au service de Celui en qui s'incarne désormais l'âme même de leur petite nation, mais dont la toute-puissance et l'infinie gran-

deur débordent sur l'univers entier. En dépit de leur contact intime avec les Égyptiens, les Israélites avaient gardé presque intacte leur religion, qui, en ses traits essentiels, est fort semblable à celles des autres branches de la famille sémitique. A l'époque la plus reculée où les documents nous permettent de remonter, on y trouve côte à côte le culte des *teraphim* ou dieux domestiques, le culte des pierres sacrées (bethels, betyles) et celui de certains grands dieux, les uns indigènes, les autres d'origine étrangère, adorés sous la forme d'animaux ou identifiés avec quelques-uns des phénomènes naturels ou des astres, l'orage ou le soleil par exemple, et au nombre desquels se trouve, occupant une place prépondérante, Iahvé, le protecteur et le père de la communauté hébraïque. *Teraphim*, bétyles, dieux de l'orage ou du soleil, *Baalim* où s'incarnent les énergies de la terre fécondée, célestes protecteurs des tribus, tout cela, ce sont pour M. Grant Allen les âmes des ancêtres, les spectres magnifiés des chefs et intrépidement il prend à tâche de le démontrer [1]. Que les *teraphim* aient été des dieux domestiques, comparables à certains égards aux Pénates romains, c'est ce qui a été soutenu par plusieurs exégètes, et leur opinion, encore qu'elle n'ait pas rencontré une approbation unanime [2], semble s'appuyer sur des textes qui la rendent extrêmement vraisemblable [3]; d'autre part, il subsiste des traces dans les livres bibliques du culte des morts, tel qu'il était sans doute pratiqué par les anciens Hébreux, tel en tout cas que nous le trouvons en vigueur chez la plupart des peuples de même souche [4]. Il convient d'ailleurs d'ajouter que la valeur attribuée à ces textes et la signification qu'on a cru pouvoir leur donner a été fort contestée par quelques-uns des plus récents historiens de la religion d'Israël et par certains mythologues des plus autorisés [5] et que du reste la puissance et presque l'efficacement attribués aux *rephaim* enfermés dans le *Sheol* ne prêtent pas à l'idée que les cultes funéraires aient pris chez le peuple juif une très grande extension [6].

1. *Loc. cit.*, p. 182-203.

2. Voir Maurice Vernes, *Du prétendu polythéisme des Hébreux*. Paris, 1891. T. I, p. 117, 119, 153.

3. Genèse, XXX, 17 et seq.; Juges, XVII, 5, et XVIII, 14. I. Samuel, XV, 2q., XIX, 13, 16. Cf. Osée, III, 4.

4. V. par ex. Psaumes, CVI, 28; Deutér., XIV, XXVI, 14; I Sam., XXVIII, 7 et seq. Cf. C. Piepenbring, *La Religion primitive des Hébreux; Moïse et le Yahvisme* (*Rev. de l'Hist. des Rel.*, t. XIX et XX), et Stade, *Geschichte des Volkes Israël*, I, p. 340 et seq.

5. M. Vernes, *loc. cit.*, II, p. 123-125. A. Lang, *The Making of Religion*. p. 296.

6. Job, XXVI, 5; VII, 9; XIV, 12. Esaïe, XIV, 9; Psaumes, LXXXVIII, 12, XXXVIII, 18; Eccles., IX, 5. Cf. la description de l'Hadès assyrien dans la Descente d'Istar. (J. Halévy, *Mélanges de critique et d'histoire relatifs aux peuples sémitiques*, p. 170-1, 366-7.) Voir aussi : J. Soury, *Jésus et la Religion d'Israël*, p. 278-294, et E. Renan, *loc. laud.*, I, p. 128 sq.

La conclusion c'est que les *teraphim* sont les images des ancêtres où résident leurs mânes, qu'ils étaient en Israël l'objet du culte universel, et que s'ils sont rarement mentionnés dans les livres sacrés, c'est que les hommages qu'on leur rendait ne semblaient pas inconciliables avec l'adoration respectueuse et fidèle qui courbait les Hébreux devant la majesté de Iahvé [1].

Le culte des pierres a tenu dans toutes les religions sémitiques une place extrêmement importante, et tout particulièrement dans les rites et les pratiques de ces Sémites occidentaux, dont les Arabes pré-islamiques nous offrent le type le plus pur; Robertson Smith a consacré une notable partie de son grand ouvrage à montrer quelle signification il était vraisemblable de lui attribuer et en quelle relation il se trouvait avec le sacrifice sanglant et le pacte conclu entre les membres d'un tribu et son protecteur surnaturel. Chez les Hébreux, comme chez les autres peuples de même souche, se retrouve la coutume de faire des onctions d'huile et des libations sur certaines pierres dressées (*matsebah*) [2], et dans tous les sanctuaires primitifs de Iahvé et des dieux qui lui disputèrent pendant de longs siècles la suprématie se retrouvent ces stèles, pareilles à celles où l'aspersion sanglante faisait, chez les Arabes, descendre le Dieu, ces pierres sacrées, ces bétyles auxquels F. Lenormant a consacré une si curieuse étude [3]. M. Grant Allen, sans nous dire très précisément sur quels arguments il appuie son opinion, voit en tous ces simulacres divins autant de monuments funéraires, et il nous donne comme un fait positif son affirmation que les *matsébah* étaient toujours érigés sur les tombes des chefs.

Nous n'avons, et M. Grant Allen en convient lui-même, que les renseignements les plus vagues sur les dieux, qui, de même nature et de même rang que Iahvé, lui ont peut-être assez longtemps disputé les exclusifs hommages des Israélites. Néanmoins, notre auteur pense être en mesure d'affirmer en raison de leur étroite association avec les pierres sacrées, les arbres et les poteaux sacrés (*asherah*), que là encore ce sont à d'anciens chefs de tribus divinisés que nous avons affaire, à des divinités funéraires, dont l'origine ancestrale, parfois oubliée de leurs adorateurs mêmes, explique d'une manière satisfaisante le caractère phallique et fécondateur, qui semble parfois leur appartenir.

Iahvé, dont le culte était en intime connexion avec les rites

1. Grant Allen, *loc. cit.*, p. 182-185.
2. Gen., XXVIII, 10-32, XXXI, 45-54; Exode, XXIV, 4; XXIII, 24; Deutér., VII, 1, 3, 5; XII, 2, 3; XXVII, 2, 9.
3. *Les Bétyles* (Rev. de l'Hist. des Religions, t. I).

effectués auprès des stèles de pierre et des *asherah* et en qui M. Grant Allen découvre un dieu de la fertilité et de la génération, ne pouvait manquer de se voir attribuer par lui la même origine.

Les opinions des divers écrivains qui ont retrouvé en Iahvé, comme Tiele[1] par exemple, les caractères d'un dieu naturiste et particulièrement d'une divinité de l'orage, il les écarte, et presque sans discussion; les traits qu'on peut relever dans les textes bibliques et qui permettraient d'aboutir à une telle conclusion, c'est à de tardives confusions de personnes, à des transferts d'attributs, pareils à ceux qui caractérisent les phases les plus récentes de la religion égyptienne, qu'il les faut attribuer, d'après lui; ils sont étrangers à l'idée que les Hébreux aux époques très anciennes se faisaient de leur dieu. Il est conçu essentiellement comme le père, l'ancêtre de la race; c'est lui qui rend fécondes les femmes et fait se multiplier les familles : il est donc vraisemblable que comme beaucoup d'autres dieux phalliques, il était représenté par un pilier de pierre, à la fois symbole et agent efficace de la puissance génératrice et demeure de l'âme ou du spectre d'un mort vénéré (et à vrai dire, si ces pierres ont une telle valeur fécondatrice, c'est qu'elles recèlent l'esprit même de celui qui a engendré la tribu). Ce pilier ou ce cône de pierre était contenu dans l'Arche (l'arche de Iahvé ou l'arche de l'alliance de Iahvé) et entièrement identifié avec le Dieu. On lui offrait des sacrifices humains, ce qui est une nouvelle preuve de son caractère de divinité funéraire, et la circoncision demeure comme un vestige de ces sacrifices, comme une forme atténuée, très appropriée au culte d'un dieu de la génération, d'un rite qui ne pouvait plus être pratiqué dans toute sa rigueur. Quant au pilier de pierre lui-même, M. Grant Allen s'était par avance attaché à montrer que ce devait être une pierre tombale, et que Iahvé n'était sans doute pas seulement l'ancêtre mythique et légendaire d'Israël, mais l'ancêtre réel d'une famille qui l'avait gouverné.

Comment de ce cône de pierre, à la signification à la fois funéraire et phallique, est né l'Éternel, dont la rayonnante majesté emplit les écrits prophétiques, c'est là le problème que M. Grant Allen doit maintenant résoudre. Deux causes concoururent, d'après lui, à amener la naissance du monothéisme hébreu : d'une part la tournure spéciale de l'esprit sémitique, qui tendait à lui faire si bien confondre et mêler en une sorte de syncrétisme les attributs et les fonctions de tous les dieux, que rien ne demeura distinct de chacun d'eux que son nom, et d'autre part l'intense patriotisme dont

1. *Histoire comparée des anciennes religions de l'Égypte et des peuples sémitiques*, p. 342 sq. Cf. E. Renan, *loc. laud.*, I, p. 266 sq., p. 289.

Iahveh était à la fois la concrète expression et le plus solide espoir. Les divinités sémitiques, celles du moins des Sémites occidentaux, n'avaient pas les contours arrêtés et les fonctions définies des êtres surnaturels, des hommes magnifiés qui peuplaient le Panthéon hellénique. La rareté, chez les Arabes en tout cas et les Juifs, des représentations figurées de la divinité, a contribué encore à empêcher leurs adorateurs de se faire des divers dieux des images précises et distinctes et les noms mêmes qu'ils portaient ou bien étaient de simples épithètes honorifiques qui ne révélaient rien de leur nature intime ou bien revêtaient un caractère tellement sacré qu'on ne les pouvait prononcer, et qu'ils n'entraient point dans l'usage commun. Si l'on admet, avec M. Grant Allen, que ces êtres surnaturels, ces Baalim n'étaient autre chose que les spectres des chefs morts, chacun d'eux avait bien son individualité distincte, mais il y avait entre eux tous une singulière ressemblance et une sorte d'identité de nature. Le culte d'ailleurs s'attachait souvent au lieu qu'habitait l'esprit plus encore qu'à l'esprit même et c'était ce lieu qui donnait son nom à la divinité qu'on y adorait. Lorsqu'on perdit la notion de l'origine ancestrale des dieux à qui on venait apporter des offrandes, il devint inévitable que graduellement, on les fondît et on les identifiât les uns avec les autres, inévitable aussi que cette fusion se fît au profit du plus puissant, du plus illustre d'entre eux, de Iahvé. Les multiples formes sous lesquelles on se le représentait, celle par exemple d'un veau ou d'un taureau d'or et celle d'une pierre brute, introduisaient dans la conception que l'on se faisait de lui une indétermination qui rendait cette identification plus facile, d'autant que des traits empruntés aux primitives et grossières idées cosmologiques des Hébreux vinrent encore compliquer sa figure et la transformer en celle d'une divinité naturiste, d'un dieu céleste, chef de l'armée des étoiles, maître de la foudre et de l'orage. Mais rien de ce qui précède ne peut expliquer le caractère exclusif du culte de Iahveh et la violence hostilité que manifestent les livres bibliques pour toutes les autres divinités, qui furent les conditions mêmes de la genèse du monothéisme hébraïque. Ce monothéisme à l'origine n'était qu'une monolatrie.

Iahvé était le dieu d'Israël comme Milkom celui d'Ammon ou Camos celui de Moab : c'était un dieu ethnique et qui avait scellé avec son peuple l'une de ces alliances dont Robertson Smith a si merveilleusement analysé le caractère. Au milieu des autres êtres surnaturels, dont l'existence et le pouvoir étaient cependant reconnus, seul il recevait des Israélites un culte constant et régulier, parce qu'il s'était constitué le défenseur du petit peuple dont il avait

accepté en un pacte solennel de devenir l'allié et le père. M. Grant Allen, qui s'inspire cependant des travaux de Robertson Smith, ne voit pas dans la circoncision la marque seulement que l'effusion sanglante, condition même de l'entrée d'un homme dans la fraternité divine, a été accomplie; elle est pour lui un rite qu'explique la qualité de dieu fécondateur qu'il attribue à Iahvé. Et c'est cette puissance fécondante de leur surnaturel protecteur qui, aux yeux de notre auteur, avait dû faire s'attacher exclusivement à lui : les Hébreux petite bande de guerriers, campés en pays ennemi, ils ne pouvaient prospérer qu'en se multipliant rapidement et en demeurant étroitement unis, il était donc naturel qu'ils se serrassent autour de leur dieu, si surtout ce dieu était un dieu de la génération.

Peu à peu, la monolatrie hébraïque se transforma en monothéisme : les autres Baalim furent dépouillés de leur qualité divine et réduits au rang de démons, leur culte fut tenu en abomination; la raison en est au caractère « jaloux » de Iahvé, qui ne tolérait pas devant sa face d'autres dieux. A mesure que l'idée que l'on se faisait de lui grandissait, l'obéissance se faisait plus complète à sa volonté, et les autres dieux négligés, abandonnés, adorés seulement par des populations étrangères ou hostiles, n'étaient plus conçus que comme des faux dieux, des dieux morts et inertes. Lorsque vint la terrible crise qu'eut à traverser Israël au moment des grandes invasions assyriennes, l'enthousiasme patriotique exalté et exaspéré accrut encore cette incomparable grandeur de Iahvé, seul rempart de son peuple contre les ennemis qui le menaçaient. Tous les symboles de ces autres cultes qui subsistaient encore à Jérusalem furent détruits et le « Roc d'Israël » régna sans partage. Le temple néanmoins fut brûlé, et la ville sainte à trois reprises mise à sac par les souverains de Babylone : c'est alors que s'élabora la conception purement spiritualiste de Iahvé, et, d'après M. Grant Allen, l'une des conditions qui permirent son rapide progrès, ce fut précisément la destruction de l'antique divinité ancestrale, du bloc de pierre brute, enfermé dans l'arche d'alliance. Nulle image ne vint remplacer celle-là et altérer la pureté de la notion de la divinité spirituelle, dont le culte dès lors pouvait, n'étant plus lié à aucune représentation matérielle, propre à un peuple ou à une tribu, se transformer au cours des âges en une religion universaliste.

L. Marillier.

(*La suite prochainement.*)

LA FINALITÉ

AU POINT DE VUE DE L'ORIGINE DU LANGAGE

La plupart des savants dont l'opinion fait autorité à cet égard sont d'accord pour admettre que le développement matériel ou morphologique du langage s'effectue d'une manière indépendante de la conscience individuelle ou collective des *parlants*. Les sons vocaux dont nous nous servons pour échanger nos idées se modifient sans que nous le voulions et sans que nous nous en apercevions, du moins sur-le-champ, au gré des causes (abstraction faite de l'imitation instinctive) purement physiologiques et fatales. En général, pourtant, on pose plutôt le principe en fait qu'on ne l'explique ou qu'on en montre les rapports avec les procédés complémentaires de l'évolution linguistique auxquels l'esprit humain participe. Peut-être les brèves remarques qui vont suivre jetteront-elles quelque lumière sur les points encore obscurs de cette intéressante question.

I. — Constatons d'abord que l'antécédent du langage articulé, qui persiste encore chez l'homme sous la forme du cri spontané et de l'interjection, est un simple effet réflexe qu'arrachent aux fonctions physiques de l'individu les circonstances qui sont de nature à émouvoir sa sensibilité : point de volonté de la part de la personne qui crie, point d'intention de la part des énergies automatiques qui produisent le cri. Jusque-là donc le cri est un phénomène sans destination voulue préalable à l'usage, soit qu'on le considère au point de vue de l'individu qui l'émet, soit qu'on le rattache directement aux forces individuelles dont cependant l'individu n'est pas l'arbitre.

Mais une autre observation doit s'ajouter tout de suite à celle-là, c'est qu'en conséquence du fait même que le cri est en quelque sorte le résonnement tout physique de la sensibilité frappée par la sensation, la différence des sensations qui sont de nature à le provoquer le diversifient d'après une échelle de nuances qui sont en rapport étroit et constant avec la diversité des sensations mêmes dont ces nuances tirent leur cause. Autrement dit, le cri est à ce titre le signe non seulement naturel, mais caractérisque et déterminé, de la sensation correspondante. Il s'agit d'ailleurs de choses essentiellement expérimentales. Chacun est à même de se rendre compte que

le cri animal ou humain, en tant que spontané ou automatique, est susceptible de revêtir des nuances diverses, et que ces nuances correspondent à des sensations différentes et déterminées : non seulement le cri de joie se distingue de celui que provoquent la douleur ou l'effroi, mais chacun d'eux porte avec lui son caractère propre. Aussi le cri gardera-t-il, en dépit des variétés individuelles d'ordre secondaire, le cachet particulier que lui imprime la nature de l'émotion dont il sort et qui le rend reconnaissable comme tel.

Cette reconnaissance marque le moment exact où l'esprit intervient pour tirer un parti plus ou moins instinctif ou plus ou moins réfléchi, mais personnel et intellectuel dans tous les cas, du signe que la nature lui a fourni sans préméditation, à ce qu'il semble, et par un simple résultat des rapports de l'organisme avec les choses du dehors ou les *objets* qui sont susceptibles de l'émouvoir. La mécanique fatale du cri, qui l'affectait à l'origine sous une forme déterminée à l'expression d'une sensation déterminée, est précisément ce qui a permis à l'esprit humain d'en faire un instrument significatif : ce fatalisme initial est devenu la condition même du rôle intelligent qui a fini par lui échoir.

II. — Tout ce qui vient d'être dit du cri est applicable au langage articulé, lequel n'en est que la forme de plus en plus distincte, nuancée et significative. De nouveaux facteurs ont du reste concouru à accentuer et à favoriser ces résultats. Si pour le cri la grande cause de différenciation est la différence même des sensations provocatives, cette cause, en ce qui regarde le langage articulé, résulte surtout et tout à la fois, 1° de l'appropriation à l'émission des sons vocaux de nouveaux organes, d'où, par exemple, la production des sons dentaux à la suite des sons gutturaux primitifs, et 2° de l'altération physiologique aboutissant aux défauts de prononciation qui ont donné naissance sous une forme permanente et traditionnelle au rhotacisme, au lambdacisme, etc. Mais dans les deux cas le rapport de la cause à l'effet est resté le même : pour le langage proprement dit, comme pour le cri, les agents physiques et physiologiques ont fourni la matière significative, et l'esprit humain l'a utilisée aux fins auxquelles elle se prêtait. — Il suffira d'en fournir un exemple pour fixer les idées.

La finale *r* qui, en latin, est devenue la caractéristique des formes de la conjugaison du moyen-passif (*legor*, *legitur*, *legimur*, *leguntur*) est certainement le résultat du rhotacisme ancien d'un *s* antérieur qui n'entraînait d'abord aucune nuance significative spéciale pour les formes verbales qui en étaient atteintes ; mais l'affectation s'en est faite non moins sûrement à la suite d'un emploi accidentel de la

variante rhotacisée dans des cas où le sens impliquait l'idée spéciale du moyen-passif. De là l'éveil dans l'esprit de la notion d'un rapport entre l'altération phonétique dont il s'agit et la nuance significative à laquelle elle s'est ainsi attachée, — le tout, bien entendu, d'origine individuelle et aboutissant par lente propagation à l'établissement d'un nouvel instrument grammatical dans le cercle ethnique où le latin était parlé.

III. — Je crois avoir dit l'essentiel et m'être fait comprendre. Je n'ajouterai que quelques mots pour mettre en relief un point qui, tenant d'un côté à ce qui précède, touche par d'autres à de plus hautes questions.

A considérer le rôle de la nature dans ce qu'on peut appeler l'instution du langage, il est permis de dire qu'elle semble agir seulement pour agir et sans nul souci du but où elle court sans jamais l'atteindre. La succession indéfinie des phénomènes qu'elle accumule s'accommode, non pas à ce qui doit les suivre, mais à ce qui les précède. L'agencement s'effectue par l'adaptation du nouveau à l'ancien : telle est sa loi, et c'est l'inverse même de ce qu'impliquerait la finalité. N'y a-t-il pas du reste contradiction entre l'idée de fin et les perpétuelles métamorphoses de l'être? Cette idée n'est pourtant pas une chimère. Au regard de la nature, et pour revenir à la question du langage, les sons paraissent sans but, puisque, livrée à elle même, — j'entends quand elle agit sur l'inconscient et brise un arbre, par exemple, — elle n'en fait aucun usage. Au regard de l'homme, c'est différent, non seulement il emploie, en s'efforçant de les fixer, les phénomènes phonétiques d'origine naturelle dont il est le siège, mais il les imite et en crée d'artificiels, — les mots fabriqués de toutes pièces, comme *photographe*, — avec l'intention préconçue, le but ou la *fin* de les faire servir à un usage qu'il détermine. C'est donc lui qui est, du moins en pareille matière, l'inventeur de l'appropriation des choses qu'il emploie à une œuvre dont il est en même temps, et par une juste rétribution, le bénéficiaire exclusif.

Ceci revient à dire, et je terminerai par là, qu'il n'y a, autant que nous en pouvons juger, notion et volition de fin que là où il y a conscience, et que si l'homme (et déjà l'animal dans une certaine mesure) est conscient, le mouvement de la nature apprécié à ce criterium nous apparaît comme s'il ne l'était pas.

PAUL REGNAUD.

OBSERVATIONS

ET RECHERCHES EXPÉRIMENTALES

CÉNESTHÉSIE CÉRÉBRALE ET MÉMOIRE

Je me suis efforcé, au cours de mes recherches sur la nature de l'hystérie, à démontrer que l'anesthésie des hystériques n'était pas un phénomène psychique, mais correspondait à un état physiologique du cerveau, état d'engourdissement, ou de sommeil si l'on veut, plus ou moins marqué. Je n'en veux pour preuve que ce fait, que jamais la suggestion n'a fait disparaître les stigmates sensitifs, et qu'au contraire de simples agents physiques, ou physiologiques, ou mécaniques, capables d'impressionner le cerveau en agissant sur les nerfs périphériques, suffisent pour le réveiller de son engourdissement et rétablir ses fonctions.

J'ai établi de plus que cette anesthésie traduisait exactement le degré de cet engourdissement cérébral et que les troubles fonctionnels étaient au prorata de l'intensité de cette anesthésie. Enfin j'ai montré comment, en restaurant la sensibilité, on voyait se développer des phénomènes objectifs qui correspondaient d'une manière très précise et constante à des impressions sensitives subjectives, et que, entre l'anesthésie complète et la sensibilité normale, existaient une série de phases caractérisées pour chaque organe, pour chaque tissu même, par des phénomènes subjectifs et objectifs particuliers.

Je crois avoir montré aussi que le cerveau est doué d'une sensibilité propre. Or, la superposition de l'anesthésie aux troubles fonctionnels profonds existe pour le cerveau comme pour les autres organes, et lorsqu'un organe recouvre sa sensibilité, on constate la disparition de l'anesthésie dans certaines parties du crâne. Ces régions correspondant aux centres connus pour certains organes, il est logique de penser qu'il doit en être de même pour certains autres organes dont les centres cérébraux sont encore inconnus anatomiquement, et que la topographie de ces centres nouveaux se

trouve ainsi établie. J'ai du reste cité de nouveaux faits confirmatifs à cet égard au Congrès des médecins aliénistes et neurologistes, tenu en 1898.

Ceci dit, que se passe-t-il quand on restaure la sensibilité chez une hystérique totalement anesthésique, en commençant par la périphérie, les membres, puis les viscères, et enfin les organes des sens? et cela avec des moyens purement physiques, mécaniques ou physiologiques. — En même temps que les organes recouvrent leur sensibilité, on voit disparaître l'anesthésie de la partie postérieure du crâne, jusqu'à la zone motrice du cerveau. A ce moment il ne s'est encore produit aucun phénomène psychique, et la région frontale tout entière est encore anesthésique. Mais si on continue à provoquer le retour de la sensibilité, il survient des phénomènes nouveaux : d'une part, des sensations d'un caractère tout particulier dans la tête, accompagnées de réactions motrices spéciales, et, d'autre part, des modifications de la mémoire générale et en même temps de la personnalité. Après avoir subi une régression plus ou moins considérable, les souvenirs reparaissent dans leur ordre régulier, la personnalité se reconstitue, et en même temps on constate que la sensibilité de la région frontale reparaît parallèlement à la mémoire.

J'ai observé ces phénomènes un grand nombre de fois et j'ai toujours vu ce parallélisme entre la sensibilité frontale et, par conséquent, d'après ce que j'ai dit précédemment, des lobes frontaux eux-mêmes et la mémoire. Ce qui est certain, c'est que tant que la région frontale est anesthésique il ne se produit aucun phénomène psychique au cours de la restauration de la sensibilité, et qu'ils surviennent dès que l'anesthésie frontale se modifie. J'ai signalé aussi que les malades qui recouvrent leurs souvenirs, même d'une manière spontanée, ont des douleurs qu'ils localisent dans le front, et qui se produisent d'une manière brusque, sous forme de secousses le plus souvent, au moment même où un souvenir reparaît.

Je possède un assez grand nombre d'observations de ces faits aujourd'hui. Je ne veux en rapporter actuellement qu'une à cause de la netteté avec laquelle les phénomènes se sont montrés, de l'intensité des troubles de la mémoire et surtout de leur isolement et de leur persistance après la disparition d'autres troubles, ce qui a permis de mieux voir leur véritable rapport avec la sensibilité cérébrale.

Conformément à ma manière de faire habituelle, je citerai cette observation telle qu'elle s'est déroulée sous mes yeux pendant

plusieurs mois. J'estime, en effet, que tout se tient et qu'on n'a pas le droit, comme on le fait quelquefois, de négliger certains côtés d'un cas pour ne présenter que ce qui sert à sa thèse, quitte à reprendre la même observation à un tout autre point de vue une autre fois, de telle sorte qu'il arrive quelquefois qu'on croit se trouver en face de deux cas différents.

Le jeune Pierre L..., âgé de douze ans et demi, a toujours été très nerveux, et en particulier très peureux. A cinq ans, étant à la campagne, il tomba à l'eau, mais fut repêché aussitôt et n'eut ni asphyxie ni syncope. Cependant, à partir de ce moment, il y eut un changement dans sa manière d'être, et il eut des maux de tête fréquents. Intelligent, il était très développé sur certains points et très dur de compréhension sur d'autres. Son alimentation fut toujours assez difficile.

Depuis trois ans il se plaignait de douleurs de ventre et avait des étouffements. Tout cela augmenta et, il y a dix-huit mois, il eut une rougeole pendant laquelle il eut surtout des douleurs d'estomac. A la suite, au lieu de se remonter, il présenta au contraire de l'affaiblissement, fut pris d'anorexie et bientôt après de vomissements. Les membres inférieurs se prirent à leur tour, et il en arriva à ne plus marcher, se plaignant en outre de douleur au talon gauche, sur lequel il ne pouvait appuyer. Son caractère changea ; il devint méchant, exigeant, ayant des manies, des caprices, des colères. On constata de la torpeur intellectuelle qui ne fit qu'augmenter. Le sommeil devint mauvais, avec des rêves tout haut, des cauchemars. Dans le jour, il se mit à avoir de fréquentes crises de nerfs, et refusa complètement les aliments, prétendant vivre sans manger, et ne demandant qu'à rester couché sur son lit.

La faiblesse allant en augmentant, les vomissements persistant, la paraplégie s'accentuant aussi, malgré tous les traitements employés, on se décida à me l'amener le 30 mai 1898.

A son arrivée, il semble sortir un peu de sa torpeur. Je constate une diminution générale de la sensibilité générale et du sens musculaire, et une zone d'hyperesthésie au talon gauche. Mais cette sensibilité très faible ne tarde pas à disparaître, et il retombe dans le même état de torpeur intellectuelle, et l'anesthésie est généralisée, surtout au crâne. Il fait sans cesse les mêmes questions, et répète les mêmes mouvements.

Je le fais manger un repas complet, comme je fais toujours en pareil cas. Il ne sait plus manger, ne sait plus comment on tient sa fourchette ni son couteau, ni sa cuiller. Il ne sait pas le nom de ce qu'il mange, et demande à chaque bouchée comment il faut la prendre. A la fin du repas il ne semble plus voir ni entendre ce qui se passe autour de lui. Il a les yeux vagues et fixes, et je n'ai qu'à lui appliquer

la main sur les yeux pour qu'il tombe endormi tranquillement.

Le lendemain il mange sans se faire prier. Il n'a plus ni spasmes, ni régurgitation, ni hoquet après les repas. Je peux même le faire tenir un peu sur les jambes.

Mais il ne se souvient de rien de son entrée, ne se rend compte ni de l'heure, ni du jour, ni du temps depuis lequel il est là. Il est impossible de fixer son attention sur rien. Il oublie d'un moment à l'autre ce qu'on lui dit et ce qu'il fait. Il agit comme un automate, sans paraître se rendre compte de rien. Si on lui demande à quoi il pense, il répond toujours d'un air étonné : « A rien. »

Le considérant comme en état de vigilambulisme, je lui demande s'il dort. Il me dit : « Je n'en sais rien ». Je lui dis alors énergiquement, à plusieurs reprises, de se réveiller. Il tressaille, écarquille les yeux, se tortille, s'étire les bras et les jambes, et paraît en effet se réveiller un peu plus et sortir un peu de sa torpeur. Toute la journée il reste plus éveillé.

A chaque repas, vers la fin, il s'endort malgré toutes les excitations qu'on peut faire.

En une semaine il reprend 4 kilogs de poids (il ne pesait que 29 kilogs) et il n'a plus de vomissements. Il ne reconnaît pas sa droite de sa gauche. Il a recouvré la marche, mais en montant les escaliers il fléchit encore les genoux. Sa sensibilité est toujours nulle. Cependant quand on le pique, il s'aperçoit quelques instants après qu'on lui a fait quelque chose, mais il ne saurait dire quoi. Il ne sait pas compter, et dit au hasard : 2, 4, 6, 9, 10. Il lit comme un enfant qui épelle encore. Il a une mémoire singulière des gares de chemin de fer de certaines lignes, qu'il s'est amusé à apprendre pendant qu'il était alité, et les récite sans hésiter. Il écrit assez facilement et même très vite, mais très mal.

Le 11 juin, il me parle spontanément de sa chute dans l'eau à cinq ans. Il ne se souvient de rien avant cet âge, et il en donne pour raison qu'il était trop petit. Il a quelques souvenirs très vagues de sa ville, de ses parents.

Il souffre de la tête, surtout du vertex et du front, et dit : « Elle est drôle, elle n'est pas comme elle était quand je n'étais pas malade, elle est vide et lourde ».

Jusqu'ici il ne s'en était pas plaint, et elle était anesthésique. Le retour de certains souvenirs coïncide donc avec des phénomènes douloureux du front. Je ne veux que retenir ce fait pour le moment. En même temps il se met à rêver tout haut la nuit et à suivre de véritables conversations, qui semblent se rapporter à des épisodes de sa vie antérieure. D'autre part sa sensibilité subit des modifications. Il y a bien toujours anesthésie, mais il n'y a que retard dans la perception, laquelle met une demi-minute à se produire, encore toutefois d'une manière peu précise quant à la désignation de l'excitant. Mais il se gratte où je l'ai piqué. Le champ visuel paraît assez bien conservé,

autant qu'on peut l'examiner, mais le champ auditif est fort diminué. Il ne reconnait pas sa droite de sa gauche.

Il est à remarquer qu'il est un visuel. En effet, il me dit qu'en récitant les gares de chemin de fer, ce qu'il fait très vite, il lui semble les voir dans sa tête comme elles sont sur l'indicateur. Or, c'est la vue qui, de tous ses sens, semble le seul à peu près conservé. Toutefois n'est-ce que pour cela que sa mémoire visuelle se manifeste, car il oublie tout ce qu'il voit chaque jour aussi bien que ce qu'il entend.

En insistant pour savoir comment il se représente « dans sa tête » ces gares, je lui demande où il les voit, et il me répond « là » en me montrant son front.

Si on lui pique la tête sans qu'il s'en doute, il ne bouge pas, mais au bout de 70 secondes il se gratte l'endroit que l'on a piqué. Pendant le repas il s'endort, et je répète l'expérience : le retard de la perception n'est plus de 70 secondes, mais bien de 3 minutes et demie. Une fois réveillé, je renouvelle l'expérience dans les premiers moments, et cette fois le retard n'est plus que de 2 minutes. Ces variations dans la durée de transmission des impressions suivant l'état d'engourdissement du cerveau, suivant son état de veille ou de sommeil, me semblent dignes d'intérêt, sans vouloir y insister pour le moment, au point de vue de la nature physiologique des troubles hystériques.

Son état reste stationnaire, malgré la tendanee des souvenirs à revenir. Il retombe bientôt dans son obtusion intellectuelle.

Il répète sans cesse la même chose. Il a renversé de l'eau de toilette dans sa cuvette un jour. Il s'en va répétant à tous ceux qu'il rencontre : « J'ai fait de la belle eau rouge et je ne pourrai pas me laver les dents pendant huit jours ». Une autre fois, il a cassé une carafe avec une bille. Il répète sans cesse : « J'ai cassé la carafe avec une bille », et ce, à propos de rien, ou en réponse à une autre question. Il présente cette manie pendant une dizaine de jours.

Il a toujours l'air endormi et s'endort toujours à la fin de ses repas. Le 24 juin, j'essaie de nouveau de le réveiller par simple injonction, sans même l'endormir, en lui faisant seulement fermer les yeux mais sans les maintenir, et sans le toucher.

A ce moment il était complètement anesthésique et allochirique. Sur mon ordre réitéré de se réveiller de la tête aux pieds, il s'étire les membres, frappe des pieds en marchant de long en large dans la pièce, donne des coups de poing et de pied dans l'espace, se renverse en arrière, se tortille les mains, secoue la tête, respire bruyamment, et de plus en plus profondément, se frotte la poitrine, se gratte la tête. A la suite de cette séance qui a duré près d'une heure, il a recouvré en grande partie sa sensibilité sur tout le corps. Il n'a plus d'allochirie, et reconnaît ses doigts avec quelque hésitation encore.

La tête et le dos sont un peu douloureux à la pression. La tête est toujours anesthésique.

Le 29 juin, la sensibilité est conservée en grande partie aux jambes

où il n'y a pas d'allochirie, tandis qu'elle est très diminuée aux bras, où l'allochirie a reparu, ce qui, en passant, prouve, comme je l'ai soutenu, que ce trouble tient à une altération de la sensibilité. La sensibilité de la tête est toujours nulle. Quant à l'état mental, et en particulier à la mémoire, il n'y a aucune modification. Le retour de la sensibilité périphérique n'a donc rien amené de ce côté.

8 juillet. — Il s'endort toujours aux repas et paraît plus engourdi que jamais. Les ordres qu'on lui donne ne laissent aucune empreinte et il ne se souvient pas à cinq minutes de distance de ce qu'il vient de faire. La sensibilité des membres inférieurs est à peu près la même, mais elle a diminué sur le reste du corps, et elle est nulle à la tête.

Je lui demande : « Où est-elle ta tête? » Il hésite beaucoup, se met le doigt sur la bouche, et dit : « Elle est là, je crois. » Il ne sait pas en quelle année il est, « en 80 et quelque chose ». Il ne reconnaît pas des personnes de la maison qu'il voit tous les jours. Il n'a qu'un souvenir très vague d'avoir demeuré à R... et avant à T... Pendant que je lui fais subir cet interrogatoire, il se met spontanément à bâiller, à s'étirer, à grimacer de la face, comme quand il cherche à se réveiller. Cela paraît avoir été provoqué par les efforts de mémoire que je lui ai fait faire.

Quelques jours après, j'arrive, en le secouant énergiquement, à l'empêcher de s'endormir aux repas. Mais il reste aussi engourdi dans l'intervalle, et son état mental reste le même. Il semble même que sa mémoire soit encore moindre, car il reconnaît à peine la plupart des gens de la maison, et ne sait pas le nom des objets les plus usuels.

A la suite de deux séances de resensibilisation assez courtes du reste, du 20 au 27 juillet, il recouvre un peu de sensibilité, même de la tête, mais cette dernière disparaît vite, et celle du corps seule persiste. Toutefois il faut remarquer que dans la dernière séance il s'est produit des douleurs de tête qui n'étaient pas encore apparues dans les autres, et qui tendraient à faire penser qu'il a commencé à se produire du côté du cerveau des phénomènes particuliers, comme on en observe ordinairement.

En effet, il ne se rappelle rien de ses années passées, même le peu qui paraissait en subsister. Il ne reconnaît pas son père qui vient le voir. Il est incapable de nommer les objets les plus ordinaires : une table, une cheminée, une chaise, un chapeau, etc. Mais quand on lui demande de vous les montrer, il y arrive, après quelque hésitation. Il parle de choses assez nombreuses, et prouvant un certain nombre de connaissances, mais si on l'arrête et qu'on lui demande ce que signifie le nom qu'il vient de prononcer, il est incapable de le dire. Son langage paraît être purement réflexe.

Cet état dure sans paraître se modifier pendant tout le mois d'août et celui de septembre. Quand il sort il a peur de tout. Il ne sait le nom d'aucun animal, et les appelle tous des « bêtes », ou des « machines » s'il s'agit d'objets inanimés. Il ne retient rien de ce qu'il voit dans ses

sorties. Vers le milieu de septembre, la sensibilité de la tête, dans les parties postérieures, paraît revenir un peu. Mais la mémoire ne se modifie pas. Il ne sait plus lire du tout, mais seulement épeler. Il ne sait plus écrire non plus, ou à peine. Il ne connaît aucune partie de son corps et est incapable de s'habiller, de mettre bien une seule partie de ses vêtements.

Au commencement d'octobre, il ne reconnaît ni son père ni sa mère et demande quels sont ces gens-là. Il ne se rappelle pas où il demeure, ni rien de ce qui se rapporte à sa vie passée et à ses parents. Il ne sait même plus qu'il a une sœur. Son caractère se modifie un peu : il est plus émotif, a un peu plus d'initiative, et semble faire plus d'efforts pour retenir ce qu'on lui montre. Sa mémoire s'est du reste modifiée, et maintenant il ne sait plus les gares de chemin de fer, ni même ce que l'on veut dire quand on lui en parle. Depuis quatre mois qu'il est dans la maison, il est incapable de retrouver seul sa chambre, ni aucune des pièces communes qu'on lui désigne. Il ne sait même pas son nom de famille. Il semble donc qu'il a tout oublié de sa vie antérieure et qu'il est à peine capable de retenir ce qu'il voit, fait et entend tous les jours.

Cependant il est plus attentif et cherche mieux à comprendre; il semble qu'un travail intérieur se fasse en lui.

Sa sensibilité périphérique est toujours la même; quant à celle de la tête, elle est de même toujours nulle.

Le 25 octobre, il voit son père, et cette fois il le reconnaît, et se rappelle l'avoir vu la dernière fois qu'il est venu. Le lendemain de cette visite, après avoir joué, il sort tout à coup de son état ordinaire comme s'il se réveillait. Il se rappelle son nom, sa ville, le nom et le numéro de sa rue, les villes où il a été précédemment, la profession de son père. A la suite il dort très bien toute la nuit.

Le 27 octobre, la mémoire se précise de plus en plus. Il écrit et lit couramment; son écriture est toute modifiée. Mais en comparant cette écriture avec des cahiers de classe anciens, on s'aperçoit que c'est la même que celle qu'il avait trois ans auparavant, quand il était en huitième. C'est aussi la seule classe dont il se souvienne. Toutes les notions qu'il a apprises depuis ont disparu de son souvenir, et les cahiers qui se rapportent aux classes de septième et de sixième ne réveillent chez lui aucun souvenir. Il en est de même de tout ce qu'il a fait depuis qu'il est ici. Il paraît donc revenu à l'état où il était il y a environ trois ans. Sa sensibilité périphérique est redevenue normale, et il connaît parfaitement maintenant toutes les parties de son corps qu'il ignorait il y a peu de temps encore; il n'a plus d'allochirie et son sens musculaire n'est plus hésitant. Il connaît et retient tous les noms des personnes de la maison. Mais il hésite toujours beaucoup pour nommer bien des objets. Ses sentiments affectifs pour ses parents reparaissent. Il dit qu'il sera heureux de les revoir. Toute son attitude est changée : il mange convenablement, en sachant s'y prendre; il

parle avec plus de facilité et de fermeté, tout en paraissant timide comme un enfant de son âge. Mais il n'est plus effrayé de tout comme il l'était.

En même temps que sa sensibilité périphérique, qui n'était pas tout à fait perdue, mais seulement très affaiblie, est redevenue normale, celle du crâne, qui était très obtuse dans les parties postérieures, et nulle dans le front, reparaît normale dans la partie postérieure, mais reste obtuse dans le front. Il se plaint de ressentir des douleurs dans le front : « Ça tiraille, dit-il, c'est comme emmêlé ». Quand des souvenirs reparaissent, il ressent de la douleur dans la tête. Je lui demande de me montrer où : « Ça me fait mal là, dit-il, en me montrant son front; ça me paraît drôle. »

Cet état se maintient tout le mois de novembre sans bouger. Au commencement de décembre ses souvenirs d'autrefois ne se sont pas augmentés, non plus que son pouvoir de retenir des notions nouvelles. Il inscrit tout sur des bouts de papier, et dit quand on lui demande quelque chose : « Ah! dame, on ne sait pas, on a dû faire ça, on le fait tous les jours, on ne se rappelle plus, on n'a pas ses bouts de papier ». Il parle toujours ainsi de lui en disait « on », comme si c'était une autre personne. Il inscrit ainsi tout ce que je suis susceptible de lui demander. Il a toutes les peines du monde à se rappeler les noms des jours de la semaine, les mois dans leur ordre naturel. Il n'a presque plus de douleurs dans la tête. Sa sensibilité périphérique est toujours bonne, celle de la tête postérieurement est la même qu'il y a un mois quand il s'est réveillé de son engourdissement, mais celle du front a de nouveau presque complètement disparu.

A la fin de décembre il est toujours à peu près le même : il se souvient de sa huitième, mais ne peut préciser ce qu'il y faisait. Quand il voit les choses et qu'on lui demande ce que c'est, il s'en approche comme s'il ne les distinguait pas et les considère longtemps avant de dire comment elles se nomment; encore ne peut-il pas toujours les nommer. Par contre, si on lui demande d'aller les chercher, il est rare qu'il hésite. Il est impossible de fixer son attention et il oublie au fur et à mesure. Son écriture de 1896 est la même que celle d'aujourd'hui.

J'essaie de le réveiller encore par injonction sans l'endormir, ce à quoi du reste je ne puis plus arriver depuis qu'il ne s'endort plus spontanément à la fin de ses repas. Je lui donne donc simplement l'ordre, après l'avoir fait coucher et lui avoir fait fermer les yeux, de se réveiller complètement. Les réactions motrices ordinaires, qu'il n'a jamais vues chez d'autres, et dont il n'a pas davantage entendu parler, se développent, comme les fois précédentes du reste, mais plus énergiques. Il éprouve particulièrement des douleurs dans le front, en même temps qu'il fait osciller la tête d'un côté à l'autre. Il fait des efforts comme s'il voulait se débarrasser de quelque chose qui le gêne. La sensibilité reparaît dans le front, mais d'une manière douloureuse. Il se frotte le front, comme s'il en écartait quelque chose. Pendant tout ce temps, je

ne l'interrogeai pas sur ce qu'il ressentait pour ne pas le suggestionner d'aucune façon, et je me contentai de lui dire de se réveiller. Mais aussitôt après la séance la sensibilité du front diminuait et redevenait ce qu'elle était avant.

Voyant que cet état menaçait de se prolonger, et considérant que l'enfant était peut-être trop habitué à son nouveau milieu, dans lequel il s'était trouvé, en somme, au cours de divers états correspondant à des périodes antérieures de son existence, qu'il se plaisait beaucoup dans l'établissement et avait peur que son père l'en retirât, je pensai qu'il était préférable de le remettre dans son ancien milieu familial pour réveiller sa mémoire, qui, en ce moment, présentait toujours les mêmes troubles de fixation et la même lacune portant sur une période d'environ trois ans. A la fin de janvier je le rendis donc à sa famille, et le fis rentrer directement chez lui.

La réaction que j'espérais ne tarda pas à se produire, et voici ce que son père m'écrivait le 13 février :

« Dès les premiers jours, je croyais déjà remarquer que, sous l'influence du changement de milieu et du retour près des personnes et des choses familières autrefois à l'enfant, il se produisait quelques progrès, mais d'abord fort lents. Depuis vendredi, cette amélioration s'accentue rapidement, et le réveil des idées et des souvenirs devient de plus en plus manifeste. A chaque instant nous constatons que des images effacées renaissent dans son esprit; sa conversation est plus abondante et plus suivie; il se sert plus fréquemment du mot propre au lieu des expressions très particulières dont il avait l'habitude de se servir : enfin il fait fréquemment des réflexions sur ce qui l'entoure, sans attendre qu'on l'interroge. Dans ses actions et sa manière d'être, il semble aussi plus sérieux et plus réfléchi. »

Le 27 février, le père m'adressait la lettre suivante : « Enfin, notre Pierre s'est décidé à faire un pas décisif. Samedi matin, à son réveil, il s'est mis tout d'un coup à nous parler avec des détails très circonstanciés de tout ce qui lui était arrivé à T.., surtout pendant qu'il était en huitième; puis il nous a parlé de F..; de V.., de C.. (villes où il a demeuré les années précédentes), de tous ses parents, des personnes qu'il connaissait, de ses professeurs. Dans l'après-midi, lui ayant fait écrire quelques lignes sous ma dictée, j'ai constaté avec étonnement que son orthographe était très satisfaisante. Dimanche, le réveil a continué; la veille, il ne nous avait pas parlé de R... (c'est la ville qu'il habite actuellement depuis trois ans) et quelques souvenirs de notre séjour dans cette ville que j'avais rappelés devant lui paraissaient n'avoir trouvé aucun écho dans sa mémoire. Mais dimanche, il s'est remis à nous parler de ses études et de ses professeurs à R..., pendant les quelques mois où il a suivi les cours de sixième, et précédemment pendant qu'il y achevait sa septième. Ensuite il nous a parlé de l'établissement de B..., des personnes qu'il y avait connues, qu'il a désignées par leurs noms; il nous a cité les journaux qu'on y recevait,

nous en citant plus d'une douzaine, nous parlant de divers incidents qui l'avaient frappé. En un mot, depuis deux jours, il semble que l'enfant ait revécu toute sa vie passée, jusqu'à l'heure actuelle. Il y a cependant une lacune dans ses souvenirs, à ce qu'il m'a paru : il ne semble rien se rappeler de la période qui a précédé son entrée à B...

« L'enfant, pendant ces deux jours, s'est beaucoup plaint du mal de tête, et paraît très fatigué et énervé. »

Le 20 avril, le père m'écrivait de nouveau : « Le réveil des souvenirs ne s'est pas arrêté; mais les progrès sont devenus bien lents. Je crois que ce qui manque le plus à l'enfant c'est la faculté de relier ses souvenirs les uns aux autres, et de coordonner ses idées. La sensibilité au toucher et à la piqûre me paraît redevenue normale sur toutes les parties du corps, sauf à la tête et surtout au front, qui sont encore restés moins sensibles. L'enfant se plaint quelquefois de maux de tête, mais assez rarement. Ils paraissent se produire surtout quand les progrès se font plus rapides dans le réveil des idées et des souvenirs ».

Il s'agit, en somme, d'un cas d'hystérie infantile, survenu à l'âge de cinq ans, probablement à l'occasion d'une peur (chute dans l'eau) et développé franchement à la suite d'une maladie infectieuse (rougeole). Les accidents se sont surtout montrés du côté des viscères, et, comme il arrive en pareil cas, ont entraîné des modifications importantes du côté du caractère. Il semble, dès son arrivée en traitement, dans un état de vigilambulisme caractérisé, avec amnésie antérograde très accusée, et une amnésie presque aussi marquée rétrograde. Les troubles nutritifs disparaissent très rapidement et il recouvre une santé physique excellente, avec un développement très normal pour un enfant de son âge.

Anesthésique d'une façon plus ou moins profonde sur tout le corps au début, il retrouve sous l'influence de la réaction amenée par le changement de milieu et l'alimentation, quelques souvenirs, et en particulier celui de sa chute dans l'eau à cinq ans. En même temps il a des douleurs de tête qu'il n'avait pas encore présentées, et sa sensibilité inconsciente reparaît avec un retard remarquable comme longueur.

Je réveille sa sensibilité en lui ordonnant simplement de se réveiller, mais, dans les cinq ou six séances que je fais dans ce but, je ne pousse pas les choses bien loin, je ne l'endors même pas du sommeil hypnotique pour fixer mieux son attention. Néanmoins, la sensibilité reparaît dans les parties périphériques, sans que malgré cela sa mémoire se modifie en quoi que ce soit. Son amnésie semble même avoir augmenté et il présente une amnésie rétro-anté-

rograde complète. Il ignore jusqu'à son nom et est incapable de reconnaître ses parents. Or, à ce moment, la sensibilité de la tête est reparue légèrement dans les parties postérieures, comme dans le reste du corps. Il est donc réduit à percevoir sans pouvoir enregistrer ses perceptions actuelles, ni évoquer les anciennes.

Cependant un travail latent se fait dans son cerveau, et à un moment donné, toute une série de souvenirs reparaissent et la personnalité se modifie, revenant à ce qu'elle était trois ans auparavant. En même temps, la sensibilité périphérique est redevenue presque normale, et celle du crâne, très obtuse dans les régions postérieures et nulle dans le front, redevient presque normale aussi à la partie postérieure, en rapport avec celle de la périphérie du corps, et devient obtuse seulement dans la région frontale. En outre de cette réapparition légère de la sensibilité dans le front parallèlement au retour partiel de la mémoire, on constate des douleurs dans le front.

Mais si les souvenirs anciens sont en partie revenus, le pouvoir de conservation des notions nouvelles n'est pas notablement meilleur, et a de nouveau un peu diminué en même temps que la sensibilité du front.

Enfin il rentre chez lui, et là, sous l'influence d'un milieu nouveau pour lui en quelque sorte, et des mêmes impressions qu'autrefois, sa mémoire revient complètement. Il ne reste dans l'ombre de l'inconscient que la période qui a précédé le commencement de son traitement, c'est-à-dire celle où il a été le plus malade, le plus engourdi, endormi. Et ce retour de la mémoire s'est accompagné encore, comme la première fois, de maux de tête assez forts, prouvant bien qu'il se passe là un phénomène d'ordre physiologique. Son père remarque bien de lui-même la coïncidence des douleurs de tête avec la réapparition des souvenirs. De plus, il faut remarquer que ce retour de la mémoire a été spontané. On ne peut invoquer la suggestion pour aucun des retours, partiels du reste, car j'aurais été fort embarrassé de lui rappeler des souvenirs de sa vie que j'ignorais moi-même. L'évolution commencée sous l'influence du retour de la sensibilité s'est continuée naturellement, comme cela arrive fréquemment, ce qui est encore une preuve qu'il y a là un processus physiologique se développant suivant une marche et des lois fixes, et qu'il est souvent aussi difficile d'accélérer que de ralentir, et en tout cas impossible de modifier.

Les derniers renseignements reçus sur ce cas m'ont fait connaître que l'état se maintenait, que la mémoire de fixation et de reproduction surtout paraissait normale, et que la sensibilité était normale

partout, aussi bien sur le front que sur le reste du corps actuellement.

Je ne veux pas insister aujourd'hui sur les conséquences à tirer de ce cas, au point de vue du mécanisme de la mémoire. J'aurai l'occasion d'y revenir. Ce que j'ai tenu à mettre en évidence, c'est que le retour de la sensibilité périphérique, correspondant aux régions postérieures du cerveau, n'entraîne pas le retour de la mémoire, mais seulement des perceptions et que ces perceptions ne sont pas conservées, au moins d'une manière consciente, dans la mémoire; pour que la mémoire se rétablisse, il faut que la région antérieure du cerveau, les lobes frontaux par conséquent, recouvre son fonctionnement, dont le rétablissement se traduit objectivement par le retour de la sensibilité du front. Bien d'autres points seraient à considérer tant en ce qui concerne la répartition des fonctions organiques et intellectuelles, perceptives et mnémoniques du cerveau, qu'en ce qui regarde le mécanisme par lequel des perceptions qui ne paraissent laisser sur le moment aucune empreinte, en laissent en réalité, puisque plus tard on les voit reparaître sous forme de souvenirs. Il y a là toute une série de problèmes intéressants pour la connaissance de l'esprit en général, sur lesquels je compte revenir.

Paul Sollier.

LA PERTE DE LA MÉMOIRE

ET LA PERTE DE LA CONSCIENCE

I

Je dois définir les termes *conscience* et *mémoire* pour rendre intelligible la distinction que j'indique sous ce titre.

Par *conscience* j'entends autre chose que la perception actuelle, opposée à la connaissance du passé, à savoir le *sentiment du moi* qui accompagne tous les états psychiques, les souvenirs aussi bien que les perceptions, ou, comme dit Mill, « la reconnaissance par l'esprit de ses actes ou affections propres ». Il suit de là que le mot amnésie désigne deux phénomènes très distincts : la perte de la conscience telle qu'on vient de la définir, et la perte matérielle des souvenirs. On verra que ces phénomèmes se rencontrent l'un sans l'autre, et ne sont point soumis aux mêmes lois.

D'autre part, j'appelle *souvenir* un état de conscience qui n'est pas

seulement *reproduit*, mais *reconnu*, c'est-à-dire qui s'accompagne du sentiment de *déjà vu*, et se distingue, à ce titre, de la perception et de l'image. La reconnaissance est donc la caractéristique des souvenirs. De plus la reconnaissance des souvenirs est elle-même caractéristique : elle n'est point *inférée*, mais *sentie*. Autre chose est reconnaître après coup comme siens, à l'aide du raisonnement, par l'interprétation de tels ou tels indices, des actes qu'on a exécutés machinalement, dont, n'ayant point eu conscience, on n'a pas non plus souvenir; autre chose est saisir d'emblée dans des perceptions qui se renouvellent le caractère du *familier*, du *déjà vu*. Ce qui constitue l'originalité du souvenir, ce qui le distingue en particulier de l'habitude, c'est qu'il implique la reconnaissance immédiate ou reconnaissance proprement dite, et que l'habitude l'exclut. Ainsi, quand je me vois habillé, je reconnais que j'ai *dû* passer mes vêtements, encore que, préoccupé d'autre chose, je n'aie point le *sentiment* de l'avoir fait : je reconstitue par la pensée, je retrouve par la réflexion les actes que j'ai accomplis par habitude, c'est-à-dire sans pensée, ou que j'ai oubliés, si je les ai jamais sus. Au contraire, quand je me souviens d'avoir pris et endossé mes vêtements, je constate, par une sorte d'expérience intime, l'existence de ces actes passés, et je les reconnais comme miens; je n'ai pas besoin de les vérifier autrement, par leurs effets, de m'en assurer *de visu*. Il n'y a point souvenir en dehors de cette expérience intime, de ce sentiment du *déjà vu*, qu'aucun raisonnement ne produit ni ne remplace, et il y a souvenir par cela seul que ce sentiment se produit, fût-il vain et illusoire, comme dans la paramnésie. En un mot, la reconnaissance est l'acte propre, constitutif du souvenir, et elle est un acte d'intuition, non de raisonnement.

Autrement dit, la mémoire n'est pas l'entendement [1]. L'entendement sans doute contrôle la mémoire et en dirige le cours; mais à proprement parler, il en accepte, il n'en établit pas l'authenticité, et, s'il lui commande, c'est en obéissant à ses lois. Le philosophe Lequier, dans son analyse de l'acte libre, donne incidemment de la mémoire, et par surcroît de la fausse mémoire, une définition remarquable et profonde. La mémoire, dit-il, ne peut être suppléée par l'entendement, et c'est la preuve qu'elle est d'une autre nature. « Ce n'est pas que le raisonnement ne puisse intervenir quelquefois pour vérifier l'exactitude des souvenirs, mais ce n'est jamais que par d'autres souvenirs, et la mémoire qui s'appuie sur le raisonnement n'est pas proprement la mémoire, laquelle a cette vertu d'atteindre son objet sans intermédiaire : fidèlement imitée en ceci par la *fausse mémoire* qui nous présente comme faisant partie de notre existence, sinon du même droit, au moins au même titre, son objet chimérique [2]. »

1. Je n'entends pas nier pour cela les rapports de la mémoire et de l'entendement. J'ai traité de ces rapports dans un article intitulé : *La mémoire brute et la mémoire organisée*, paru ici même (1894, II, 449.)

2. Cité par Renouvier, *Crit. gén.*, 2e essai. *Psych. rationnelle*, 2e édit., p. 374.

Si le raisonnement ne peut vérifier les souvenirs, peut-il du moins les susciter, les évoquer, au sens propre? Non. Il y a sans doute un art, tout instinctif d'ailleurs, d'épier les souvenirs, de leur donner la chasse, de s'en emparer en quelque sorte de vive force ou par ruse, d'emblée ou par tâtonnements, de les rassembler ou de les détailler par le menu; mais cet art se réduit, en somme, à ne pas laisser échapper les souvenirs qui se présentent naturellement et d'eux-mêmes, à les suivre en leur cours à la fois capricieux et réglé, à se servir en un mot de la mémoire proprement dite pour les fins de la pensée, comme le marin se sert, pour les fins de la navigation, des forces aveugles de la marée et du vent. Loin de faire jaillir la source abondante des souvenirs, l'entendement aurait plutôt ainsi pour fonction essentielle de la capter, d'en régler le débit, de la canaliser.

Je me propose d'établir, directement ou par les faits, que l'entendement est également incapable de suppléer et de raviver la mémoire. Pour cela j'analyserai un cas d'amnésie temporaire et partielle, à invasion et à cessation brusques.

A la suite d'une grande fatigue physique et surtout cérébrale, Mme A... fut en proie, pendant une nuit, à une vive angoisse causée par la perte totale des souvenirs de la veille. Voici dans quelles circonstances. Son mari lui ayant annoncé, un matin, qu'il disposait d'un congé inespéré de quelques jours, elle forma aussitôt avec lui le projet de passer ces jours-là à la campagne. Mais le congé était limité; il fallait n'en rien perdre et partir le soir même. Mme A... fit des prodiges de réflexion rapide et sûre : elle prit toutes les mesures nécessaires, fit ses visites d'adieu, ses courses chez les fournisseurs, procéda avec méthode, n'oublia rien, et fut prête à temps. Mais une fois dans le train, elle tomba comme épuisée par ce grand effort. La soirée toutefois se passa sans incident. Mme A... s'endormit à son heure habituelle. Mais elle se réveilla bientôt, la tête faible, incapable de rassembler ses souvenirs. Elle reconnaissait la chambre où elle se trouvait, elle savait qu'elle était venue à la campagne, et à quelle occasion, mais elle ne pouvait se rappeler comment s'était effectué son départ de la ville. Fort troublée, elle réveilla son mari et lui demanda si, en partant, elle avait dit adieu à sa mère, si elle l'avait embrassée, si elle avait fermé son appartement, si elle en avait remis la clef à un tel. « Je sais bien, disait-elle, que j'ai *dû* faire tout cela mais je ne m'en souviens pas, je ne peux pas m'en souvenir. » Et après que son mari l'eut rassurée au sujet des faits oubliés, elle voulut être rassurée sur son oubli même. « Aide-moi donc, lui disait-elle, à me rappeler. Car c'est cela qui est incroyable que je ne me rappelle pas. Ainsi j'ai embrassé maman? — Mais oui, devant moi. — Je ne sais pas, je te crois, mais je ne sais pas. — Voyons! rappelons les choses par ordre. Tu as fait d'abord ceci, puis cela, puis cela encore. — Oh! arrête-toi, ma tête se perd, je ne me rappelle rien, mais rien. Oui, je sais que tout ce que tu dis, j'ai *dû* le faire, et même *je suis sûre* que

je l'ai fait; je me disais cela tout à l'heure à moi-même, avant de te réveiller; mais, et c'est justement ce qui m'inquiète, je ne me le rappelle pas, et je sens l'impossibilité de me le rappeler. » Le mari l'assura qu'elle devait dormir et que le lendemain, au réveil, sa fatigue passée, ses souvenirs lui reviendraient d'eux-mêmes. En réalité l'amnésie durait encore au réveil, mais l'angoisse qui l'accompagnait était déjà moins vive. Après le déjeuner, au moment du café, Mme A... dit à son mari qui lui reparlait des faits dont l'oubli l'avait préoccupée si fort : « Tiens! oui, à présent je me souviens de tout cela! »

Notons les particularités de ce cas. L'amnésie est ici nettement circonscrite à la demi-journée de surmenage de Mme A.., elle porte sur la totalité des faits de cette demi-journée. Les faits oubliés par Mme A... étaient tels que le plus simple raisonnement devait les faire retrouver; et Mme A..., esprit méthodique et réfléchi, les retrouvait en effet sans peine, mais elle les retrouvait sans les reconnaître. Non seulement elle les retrouvait, mais encore elle les localisait; elle les rétablissait dans leur ordre et dans leur enchaînement. Enfin Mme A... avait la certitude que les faits oubliés par elle s'étaient réellement passés, certitude fondée sur ses propres inductions et sur le témoignage de son mari. En résumé, on peut dire qu'elle avait conscience de son oubli, qu'elle connaissait les faits oubliés dans leur matérialité et dans leur ordre, et qu'elle ne concevait aucun doute sur la réalité objective de ces faits. Et cependant personne ne contestera que le cas de Mme A... ne soit une amnésie bien caractérisée; bien plus, je prétends que ce cas représente l'amnésie proprement dite, obtenue ici à l'état de pureté. Perdre la mémoire, en effet, ce n'est pas nécessairement perdre toute connaissance des faits passés, ou de leur ordre, de leur situation respective dans le passé, mais c'est toujours, c'est avant tout, et c'est peut-être uniquement perdre la *reconnaissance* de ces faits.

L'amnésie ainsi définie n'a rien de commun avec la perte matérielle des souvenirs, que M. Ribot a étudiée et dont il a si bien montré la marche progressive et régressive. L'amnésie, telle que M. Ribot l'entend, est soumise à une loi d'évolution; l'amnésie, telle que nous l'entendons, *naît et disparaît tout d'un coup* [1]. Il n'en saurait être autrement. La reconnaissance, en effet, si du moins on entend la reconnaissance proprement dite, celle qui est un acte d'aperception immédiate, non de raisonnement, ne comporte pas de degrés : elle est ou n'est pas. Par là elle se distingue : 1° de la conservation et de la restauration des souvenirs, nécessairement toujours incomplètes, mais qui le sont plus ou moins, et se complètent peu à peu; 2° de la localisation qui est une suite de raisonnements plus ou moins longs

1. M. Ribot lui-même a remarqué que « les amnésies temporaires (dans lesquelles rentre le cas que nous analysons) procèdent le plus souvent par invasion brusque et finissent de même d'une manière inopinée ». (*Mal. de la mém.*, 4e édit., p. 54.)

et compliqués. Ce caractère de soudaineté ou d'instantanéité de la reconnaissance a été fort bien indiqué par M. Bourdon. « On éprouve parfois, dit-il, une sorte de *choc*, en reconnaissant *immédiatement* quelqu'un. La reconnaissance est généralement involontaire et subite : tandis qu'on peut faire effort pour chercher où, quand, on a déjà vu une personne que l'on rencontre de nouveau, on la reconnaît en général *tout de suite* [1]. » Ce n'est pas assez dire. Ce que M. Bourdon appelle le cas général est la loi. Qu'elle vienne à la suite de la localisation ou la précède, la reconnaissance est toujours immédiate : c'est une lumière qui s'allume ou s'éteint tout d'un coup, mais qui d'ailleurs peut durer plus ou moins et se projeter sur un nombre plus ou moins grand d'états successifs. Tandis que, la mémoire étant définie la conservation et le réveil des perceptions passées, l'amnésie est conçue par là même comme une maladie dont on suit la marche envahissante et la guérison progressive (Ribot); si par mémoire, au contraire, on entend la *reconnaissance*, l'amnésie apparaît comme une crise foudroyante, comme un état morbide qui ne peut s'aggraver ni diminuer, mais seulement disparaître, et qui disparaît comme il naît, c'est-à-dire entièrement et tout d'un coup.

II

On peut rapprocher de l'amnésie proprement dite, ou perte de la reconnaissance, l'évanouissement ou perte de la connaissance. Les deux phénomènes s'éclairent l'un par l'autre : sur certains points ils présentent une concordance remarquable, et là où ils diffèrent, leurs différences mêmes sont instructives.

La perte du sentiment, comme celle de la mémoire (reconnaissance), est toujours brusque et soudaine. Alors qu'on se sent tomber en faiblesse, on ne saurait décomposer le passage de la conscience à l'inconscience : l'inconscience est un abîme où l'on plonge d'un seul

1. *Observations comparatives sur la reconnaissance, la discrimination et l'association.* (*Rev. phil.*, août 1895.)

Ribot signale deux fois le fait d'une *reconnaissance subite*, se produisant au cours d'une *restauration progressive* des souvenirs (ce qui n'implique aucunement contradiction). Un homme fort instruit et qui à la suite d'une maladie avait tout oublié, refaisait son éducation. « Un jour, étudiant avec son frère qui lui servait de maître, il s'arrêta subitement et porta la main à son front : J'éprouve, dit-il, une *sensation particulière* et il me semble maintenant que j'ai su tout cela autrefois » (p. 69). Une femme qui avait perdu la mémoire à la suite d'un accident, la recouvra d'abord peu à peu, puis *tout d'un coup*, à la suite d'une grande émotion. « Le voile de l'oubli se déchira et, comme si elle se réveillait d'un long sommeil de douze mois, elle se retrouva entourée de son grand-père, de sa grand'mère, de leurs vieux amis dans la grande maison de Soreham. Elle s'éveilla en possession de ses facultés naturelles et de ses connaissances antérieures... » (p. 72). Notons en passant que, quand la *reconnaissance* se produit, la *restauration matérielle* des souvenirs se trouve par là même activée et accrue. (V. Ribot, *loc. cit.*)

bond; et le plus souvent l'évanouissement est tel qu'on ne le sent même pas venir. Quant au réveil de la conscience, il offre exactement les mêmes particularités que celui de la mémoire (l'un étant le genre, l'autre l'espèce). Le réveil de la mémoire a lieu brusquement ou par degrés, suivant que par mémoire on entend la reconnaissance ou la réviviscence; le réveil de la conscience est de même, comme on verra, immédiat ou graduel, suivant que par conscience on entend *le sentiment du moi*, ou ce que Leibniz appelle « le détail de ce qui change » (Monad., 12), les perceptions ou les états du moi, quels qu'ils soient.

L'évanouissement a été analysé d'une façon remarquable au point de vue psychologique, par Montaigne (*Ess.*, II, VI) et Rousseau (*Rêveries*, II). Tous deux racontent une expérience personnelle, suivie avec une curiosité attentive; tous deux ont le goût et le don de l'analyse; et d'autre part, ils n'ont point de parti pris, de doctrine; ils exposent les aits sans les expliquer.

Disons d'abord comment ils recouvrèrent la mémoire. Ce fut, selon Montaigne, d'une façon brusque et soudaine.

« Je ne veux pas oublier ceci, dit-il, que la dernière chose en quoi je me pus remettre, ce fut la souvenance de cet accident, et me fis redire plusieurs fois où j'allais, d'où je venais, à quelle heure cela m'était advenu, avant que de le pouvoir concevoir... Mais longtemps après, et le lendemain, *quand ma mémoire vint à s'entr'ouvrir*, et à me représenter l'état où je m'étais trouvé en l'instant où j'avais aperçu le cheval fondant sur moi... il me sembla *que c'était un éclair qui me frappait l'âme de secousse, et que je revenais de l'autre monde.* »

Voici donc encore une fois relevé, d'une façon pittoresque et saisissante, le caractère « subit et involontaire » de la *reconnaissance*. Nous n'en aurons pas moins à étudier d'autre part le progrès de la *réviviscence*, et l'ordre dans lequel se succédèrent, chez Montaigne comme chez Rousseau, les images mnémoniques.

Mais il faut maintenant remarquer qu'à proprement parler, ni Montaigne ni Rousseau ne se rappelèrent la chute qu'ils avaient faite; ils n'en connurent que par ouï-dire les circonstances, ou, comme dit Montaigne, « la façon ». L'amnésie à cet égard fut totale, définitive. Ils se rappelèrent uniquement les faits antérieurs à leur chute, et avant tout ceux qui l'avaient immédiatement précédée.

Ainsi Montaigne avait été jeté à bas de son cheval par un valet monté comme lui, et « étendu à la renverse, le visage tout meurtri et tout écorché, n'ayant ni mouvement ni sentiment non plus qu'une souche ». Tout cela, Montaigne le sait parce qu'on le lui a raconté, mais lui-même n'en a pas eu le sentiment et ne s'en souvient pas. Il se rappelle seulement la vision du « cheval fondant sur lui », et la pensée soudaine de la mort imminente, « si soudaine que la peur n'eut pas loisir de s'y engendrer ».

Le témoignage de Rousseau sur l'insensibilité pendant la chute et la sensibilité dans l'instant qui précède, n'est pas moins net ni moins précis. Voyant venir à lui « un gros chien danois » qui fuyait « à toutes

jambes devant un carrosse », il lui vint aussitôt à l'esprit qu'il n'avait qu'un moyen pour éviter d'être renversé, qui était « de faire un grand saut, si juste que le chien passât sous lui, quand il serait en l'air. Cette idée, dit-il, plus prompte que l'éclair, et que je n'eus le temps ni de raisonner ni d'exécuter, fut *la dernière avant mon accident. Je ne sentis ni le coup ni la chute, ni rien de ce qui s'ensuivit jusqu'au moment où je revins à moi.* »

Cette impossibilité où se trouvent Montaigne et Rousseau de se souvenir de leur chute (je dis de leur chute même, non des circonstances qui l'ont précédée), on remarquera que nul ne songera à l'appeler oubli, les faits oubliés étant ceux qui sont sortis de la mémoire, et non ceux qui n'y sont jamais entrés. La réflexion la moins subtile distingue fort bien la conscience *vide* qui n'a jamais été remplie, et la conscience *vidée*, c'est-à-dire actuellement vide, mais qui ne l'a pas toujours été, et peut cesser de l'être. L'impossibilité normale et absolue du souvenir, fondée sur l'absence de sensation antécédente, n'est pas la même, *pour la conscience*, que l'impossibilité en quelque sorte anormale, d'ailleurs relative et provisoire, du souvenir, fondée par exemple sur l'éloignement de la sensation antécédente, ou sur l'absence des conditions du rappel de cette sensation. La première de ces impossibilités va sans émotion ou tout au plus s'accompagne d'une sorte de stupidité, d'effarement. La seconde, qui seule mérite le nom d'oubli, donne lieu à des émotions diverses. Ceux qui savent interroger leurs souvenirs savent aussi, et par là même, mesurer en même temps que l'étendue, ce que j'appellerai la profondeur de leurs oublis : une intuition rapide, un sentiment inanalysable les avertit s'ils ont chance ou non de retrouver tels souvenirs perdus, et quelle chance ils ont de les retrouver. Ou l'oubli est si profond qu'on n'entrevoit pas la possibilité d'un retour à la conscience des faits oubliés; — ou il est conçu comme pouvant se dissiper un jour ou l'autre, grâce à un effort d'attention, servi par des circonstances favorables, sans que d'ailleurs on puisse dire si ces circonstances se produiront, et quand et comment; — ou enfin l'oubli paraît être un simple arrêt dans la remémoration commençante : le fait oublié va répondre, à ce qu'il semble, à l'appel de la pensée; on croit le tenir déjà, on tâtonne encore, mais on s'apprête à le saisir, et on s'écrie d'avance : « J'y suis, — j'ai le mot sur le bout de la langue ». Ainsi le phénomène de l'oubli relève de l'analyse introspective, non en ce sens que les perceptions évanouies seraient présentes en quelque manière et à quelque degré à la conscience, ce qui implique contradiction, mais en ce sens que dans l'oubli il y a quelque chose de plus cependant que la perte des sensations passées, à savoir le *sentiment de cette perte*, sentiment qui consiste soit dans un malaise sourd, soit dans une attente nerveuse, inquiète, soit dans une recherche désespérée (comme dans le cas analysé plus haut), soit enfin dans l'état de résignation, de découragement de celui qui jette, comme on dit, sa langue aux chiens. Qui n'a remarqué que parfois on cherche

une impression évanouie, qu'on est incapable de retrouver, de définir, qu'on n'entrevoit même plus, dont en un mot on ne sait rien, et dont on sait pourtant qu'on l'a eue? Cette impression, supposée évanouie, reste-t-elle donc invisible et présente? Non, elle a réellement disparu, mais elle a laissé après elle un vide en quelque manière senti, et l'esprit en attend désormais le retour. C'est cette attente, d'ailleurs vaine ou fondée, désespérée ou confiante, résignée ou inquiète, qu'il y a au fond de l'oubli le plus complet, et qui manque dans l'amnésie normale, laquelle on ne peut plus appeler proprement amnésie et on ne sait comment désigner, mais qu'on définira clairement : l'absence de souvenir en l'absence de sensation.

Le développement dans lequel nous venons d'entrer était nécessaire pour préciser l'idée que nous nous faisons de la mémoire ; il l'est aussi pour l'explication des faits qui vont suivre.

Nous allons maintenant étudier l'ordre dans lequel l'homme évanoui reprend ses sens et retrouve ses souvenirs. *A priori* la sensation et la mémoire semblent devoir se reproduire dans les mêmes conditions et de la même manière, étant soumises au même mécanisme physiologique et mental. Mais interrogeons les faits.

En un sens, le retour des sensations est graduel. On voit reparaître d'abord la sensation flottante, détachée des objets extérieurs et du moi, ou *sensation* proprement dite ; puis la sensation, qui est à la fois une propriété des choses et un état de l'esprit, ou d'un mot la *perception*. Le retour de la mémoire est parallèle à celui des sens. En effet le souvenir incomplet, ou *réminiscence*, reparaît avant le souvenir complet ou *reconnu* : or la *réminiscence* répond à la *sensation* pure, elle est le souvenir réduit à l'état d'image flottante, dont le moi ne connaît point l'origine et la valeur, dont il a la jouissance, non la propriété ; tandis que le *souvenir reconnu* répond à la *perception* : il est correctement interprété, rapporté au passé dont il vient, et attribué au moi, non comme une image en l'air, mais comme une image ayant ce caractère déterminé et précis du *déjà vu* qui la classe à part entre les états internes. Telle est la concordance que l'expérience va nous montrer entre la reprise des sens et le retour de la mémoire.

Etudions d'abord la première et considérons tour à tour les sensations et les mouvements de l'homme qui sort de l'état léthargique et renaît à la vie.

Les sensations sont alors des images flottantes, je veux dire étrangères au sujet, détachées des objets.

En premier lieu, ces sensations n'enveloppent point le *sentiment du moi* ; en vain on s'y arrête, on s'y complaît, on les savoure voluptueusement ; on ne parvient pas à se les assimiler ; elles restent désaffectées, anonymes, impersonnelles ; et le détachement où l'on est vis-à-vis d'elles est précisément ce qui en fait le charme mystérieux et étrange.

« L'état auquel je me trouvai, dit Rousseau, dans l'instant où je repris connaissance est trop singulier pour n'en pas faire ici la description. La nuit

s'avançait. J'aperçus le ciel, quelques étoiles et un peu de verdure. Cette première sensation fut un moment délicieux. Je ne me sentais encore que par là. Je naissais dans cet instant à la vie, et il me semblait que je remplissais de ma légère existence tous les objets que j'apercevais. Tout entier au moment présent, je ne me souvenais de rien, *je n'avais nulle notion distincte de mon individu*, pas la moindre idée de ce qui venait de m'arriver, *je ne savais ni qui j'étais*, ni où j'étais, je ne me sentais ni mal, ni crainte, ni inquiétude. *Je voyais couler mon sang comme j'aurais vu couler un ruisseau, sans songer seulement que ce sang m'appartînt en aucune sorte*. Je sentais dans tout mon être un calme ravissant auquel, chaque fois que je me le rappelle, je ne trouve rien de comparable dans toute l'activité des plaisirs connus. »

La commotion cérébrale ressentie par Montaigne ayant été plus forte, il semble que ses sensations, au réveil, aient été aussi plus confuses. C'était comme « une imagination, dit-il, qui ne faisait que nager superficiellement en mon âme,... à la vérité non seulement exempte de déplaisir, ains mêlée à cette douceur que sentent ceux qui se laissent glisser au sommeil ». Et jugeant par cet état de celui des mourants, il ne pouvait croire « qu'à un si grand étonnement des membres et une si grande défaillance des sens, *l'âme pût maintenir aucune force au-dedans pour se reconnaître* ».

Non seulement l'homme évanoui qui renaît à la vie ne s'attribue point les sensations qu'il éprouve, mais encore il ne rapporte point ces sensations à leurs causes externes : elles lui apparaissent comme sorties de leur cadre naturel et projetées dans un paysage de rêve. A l'aide de ces sensations, il ne réussit à former, d'une part, que la notion d'un moi vague, fantomatique ; de l'autre, que celle d'un monde irréel où les objets se présentent sous des formes imaginaires et dans un ordre capricieux et bizarre. Il se méprend à la fois sur la place qu'occupent ses sensations et sur la nature des objets qui les causent.

Montaigne, par exemple, se réveilla ayant vomi « un plein seau de bouillon de sang pur... Je me vis tout sanglant, dit-il, car mon pourpoint était taché du sang que j'avais rendu. La première pensée qui me vint, ce fut que j'avais une arquebusade en la tête ; de vrai, en même temps, il s'en tirait plusieurs autour de nous. »

L'éveil des sens s'accompagne ici, comme on voit, de celui de l'imagination et de l'entendement. L'esprit cherche à comprendre ce qu'il éprouve ; mais il tient pour valable une explication quelconque, celle qui s'offre à lui d'abord ; comme dans le rêve, il s'abandonne à tous les jeux de l'imagination spontanée.

Que manque-t-il donc à notre sujet? Il est rentré, à ce qu'il semble, en possession de toutes ses facultés : de l'entendement, des sens, de l'imagination, partant de la mémoire, en tant que celle-ci est impliquée dans l'imagination. Cependant il n'a pas recouvré le sens du réel. Les choses lui échappent : il ne sait plus les percevoir. Il s'échappe à lui-même ; il ne sait plus où il est ni qui il est. C'est qu'une faculté lui fait défaut, la mémoire au sens précis du mot, celle qui est distincte de l'imagination. « Tout entier au moment présent, dit Rousseau, je

ne me souvenais de rien. » Entendons que les perceptions actuelles n'ont point leur prolongement normal dans le passé, n'évoquent point les perceptions antérieures auxquelles elles sont naturellement liées; elles sont sans doute suggestives d'images, mais d'images arbitraires, quelconques, comme celles qui se forment dans le kaléidoscope; elles évoquent tout ce qu'on veut, *mais elles ne rappellent rien.* « On me demanda, dit Rousseau, où je demeurais, il me fut impossible de le dire. Je demandai où j'étais; on me dit : à la Haute-Borne; c'était comme si l'on m'eût dit : au Mont Atlas. Il fallut demander successivement le pays, la ville et le quartier où je me trouvais; encore cela ne put-il suffire pour me reconnaître; il me fallut tout le trajet de là jusqu'au boulevard pour me rappeler ma demeure et mon nom. » Ainsi, c'est parce qu'il a perdu la mémoire que notre sujet est incapable de *percevoir* les choses, qu'il ne fait que les entrevoir vaguement, comme en rêve, ou, d'un mot, que les *concevoir*. Percevoir un objet, c'est en effet le mettre à sa place parmi les autres objets, ce n'est point le dresser dans un cadre de fantaisie, mais le poser sur un fond d'images précises, nettes, prises dans la réalité; autrement dit, c'est se remémorer les événements auxquels il fait suite ou ceux avec lesquels il coexiste.

Toutefois l'absence de souvenirs explique bien les lacunes, mais elle n'explique pas les erreurs de la perception. D'où viennent ces erreurs? Il semble qu'elles consistent dans une interprétation vague, générale, quelconque des sensations données. Les éléments de cette interprétation sont fournis par l'imagination, au lieu de l'être par la mémoire. Mais l'imagination dont il s'agit n'est elle-même qu'une forme de la mémoire, à savoir la mémoire spontanée, automatique, qui est en même temps la mémoire appauvrie, réduite aux banalités, aux lieux communs. Les premiers souvenirs qui surgissent dans un esprit qui s'éveille sont ceux qui proviennent des expériences les plus anciennes, les plus répétées, les plus familières. On dirait que cet esprit possède une série de cadres tout faits, prêts à recevoir ses sensations nouvelles; j'entends par là, non des formes *a priori* de la sensibilité, mais des types d'objets de la perception courante. Ainsi Rousseau, reprenant ses sens, aperçoit d'abord « le ciel, quelques étoiles, et un peu de verdure ». Il les reconnaît, parce que ce sont des objets généraux de perception, des *percepts*, dirai-je, tandis qu'il ne reconnaît pas l'endroit où il se trouve, pas plus que Montaigne ne reconnaît sa maison (qu'il eût dû cependant ou pu reconnaître, à ce qu'il semble), parce que ce sont là des *perceptions particulières.* Il en est de la perception comme de toute connaissance; elle débute par le général, non par le particulier. Le général ici, c'est le contour vague, banal, par opposition aux traits individuels et précis. Le fonctionnement spontané ou automatique de la mémoire fait surgir, à l'occasion d'une sensation donnée, des images génériques qui sont à cette sensation ce que sont les idées rebattues et toutes faites que nous

possédons à l'avance sur une question donnée, idées vagues, étrangères, qui se présentent à nous au moment où nous abordons cette question, l'obscurcissant, la faussant, empêchant de la saisir directement en elle-même et d'en trouver la solution précise.

Au reste l'entendement n'est pas mieux éveillé alors que l'imagination et la mémoire, et ne fonctionne pas autrement. Il a son mécanisme aveugle, à savoir ses règles toutes faites, ses procédés habituels qu'il applique sans vérifier si, en l'espèce, ils s'appliquent. Ainsi il attribue aux sensations données une cause, n'importe laquelle; il se contente de vraisemblances, de possibilités logiques ou de simples apparences; il ne se met pas en peine de la vérité empirique et réelle, et aussi il la manque.

Les sens et la mémoire fonctionnant ainsi d'une manière automatique, la perception se trouve faussée et devient la première variation venue que l'esprit exécute sur le thème de la sensation : elle n'a point de propriété, de justesse, elle n'est point adéquate.

La reprise des sens (ou ce qu'on désigne ainsi) comprend en réalité le retour de toutes les fonctions psychiques. On dit communément et avec raison : *reprendre connaissance*, pour : *reprendre ses sens*. Reprendre connaissance, c'est recouvrer la perception, la mémoire, l'intelligence proprement dite. Si distinctes qu'elles soient, ces facultés sont solidaires, s'entraînent l'une l'autre; elles ne peuvent donc renaître qu'ensemble. On va montrer que chacune d'elles renaît sous deux formes différentes et à deux moments différents.

Considérons en particulier le retour de la mémoire. Il comporte deux degrés. En premier lieu réapparaissent les souvenirs qui sont surtout des *types* d'objets ou des *formes* de l'esprit, souvenirs dont on a comme perdu la trace, dont on ne connaît pas la provenance directe, dont on ne retrouve que par conjecture et par raisonnement la date et le mode d'acquisition, en un mot qu'on ne *reconnaît* pas. Ces souvenirs ne sont pas cependant ceux que M. Bergson désigne sous le nom d'*habitudes* et qu'il oppose aux *souvenirs-images*; ce sont en effet des images, soit schématiques, soit kaléidoscopiques, et par ce dernier mot j'entends formées arbitrairement ou au hasard. Leur vrai nom, qui les désigne très clairement, est celui de *réminiscence*. Puis aux réminiscences succèdent les *souvenirs complets* ou *reconnus*. D'ailleurs les uns ne diffèrent pas des autres matériellement, ou quant à leur objet. On voit surgir en second lieu une nouvelle forme de souvenirs, mais non pas, au moins nécessairement, des souvenirs se rapportant à des faits nouveaux : une lumière soudaine, projetée sur certaines images qui se sont déjà, pour la plupart, présentées à l'esprit, les fait pour la première fois reconnaître et les transforme en souvenirs proprement dits ou complets.

Le réveil des sens va de pair avec celui de la mémoire, traverse les mêmes phases, est soumis aux mêmes lois. Tout d'abord la perception en général peut être définie la mémoire ajoutée aux sensations. Il y

aura par suite deux sortes de perceptions : l'une, distincte, formée de sensations auxquelles s'ajoutent des souvenirs précis, reconnus; l'autre, confuse, formée de sensations auxquelles s'ajoutent des réminiscences vagues et lointaines. De plus, en l'état où il n'a que des réminiscences, l'esprit n'a non plus que des sensations flottantes, et en l'état où il a des souvenirs complets, il a au contraire des sensations nettes et définies.

Enfin il y a des états de l'entendement analogues à ceux de la mémoire et des sens, qu'on vient d'indiquer. Les locutions *voir* et *entrevoir* peuvent s'employer en parlant de la raison aussi bien que des sens. Au moment où, chez celui qui renaît à la vie, s'éveillent des sensations confuses, suscitant des réminiscences vagues, la raison renaît aussi à l'état brumeux, en possession d'aphorismes vagues ou de règles générales qu'elle applique sans discernement et sans choix. Inversement, au moment où le sujet retrouve la perception distincte, il retrouve du même coup la reconnaissance ou mémoire complète, et le plein usage de la raison. Ainsi sous l'influence d'un même état général, tant physiologique que mental, toutes les facultés se trouvent montées au même ton; elles tombent et se relèvent ensemble; et lorsqu'elles renaissent par degrés, elles passent en même temps par les mêmes degrés. Ce développement simultané et symétrique des fonctions est tel que l'une d'elles étant connue, les autres peuvent l'être par analogie.

Les remarques qui précèdent sur le réveil des sens et autres fonctions intellectuelles s'appliquent, *mutatis mutandis*, à la reprise des mouvements et des fonctions actives.

A priori, il en doit être ainsi, la sensation étant liée au mouvement des organes sensoriels et des centres nerveux, et étant elle-même productrice de mouvements nerveux et musculaires.

En fait, la réapparition des mouvements après l'évanouissement se produit dans le même temps, dans les mêmes conditions que celle des sensations, comporte les mêmes degrés, et passe par les mêmes phases.

Aux sensations que le sujet détache de soi, aux souvenirs qu'il a et ne reconnaît pas, répondent les actes qu'il accomplit sans le savoir et sans se le rappeler, actes instinctifs et habituels, tandis qu'aux perceptions distinctes et aux souvenirs proprement dits, répondent les actes concertés, voulus.

Les premiers mouvements de celui qui reprend connaissance sont involontaires; Montaigne veut qu'ils soient aussi et par là même inconscients. « Étant tout évanoui, dit-il, je me travaillais d'entr'ouvrir mon pourpoint à beaux ongles... et si *sais-je que je ne sentais en l'imagination rien qui me blessât*; car il y a plusieurs mouvements en nous qui ne partent pas de notre ordonnance.... J'avais mon estomac pressé de sang caillé : mes mains y couraient d'elles-mêmes, comme elles font souvent où il nous démange, contre l'avis de notre volonté. »

Mais il est possible que ces mouvements aient été accompagnés en réalité de sensations confuses, aussitôt oubliées.

S'il faut en croire Montaigne, ce ne sont pas seulement des mouvements réflexes, simples réponses à des excitations sensorielles, ce sont encore des actes complexes, appropriés aux circonstances et suggérés par elles, que le sujet évanoui pourrait accomplir d'une façon inconsciente, et sans sortir de l'évanouissement.

« Comme j'approchai de chez moi, dit-il, où l'alarme de ma chute avait déjà couru, et que ceux de ma famille m'eurent rencontré avec les cris accoutumés en telles choses, non seulement je répondais quelques mots à ce qu'on me demandait, mais encore ils disent que je m'avisai de commander qu'on donnât un cheval à ma femme que je voyais s'empêtrer et tracasser dans le chemin qui est montueux et malaisé. Il semble que cette considération dût partir d'une âme éveillée; si est-ce que je n'y étais aucunement. C'étaient des pensements vains, en nue, qui étaient émus par les sens des yeux et des oreilles; ils ne venaient pas de chez moi... » C'étaient là « de légers effets que les sens produisaient d'eux-mêmes, comme d'un usage; ce que l'âme y prêtait, c'était en songe, touchée bien légèrement, et comme léchée seulement et arrosée par la molle impression des sens ».

En réalité, l'oubli de tels mouvements ne prouve pas qu'ils aient été, sur le moment même, accomplis sans conscience. Il faut dire seulement que ces actes sont l'analogue des sensations flottantes, détachées du moi et des objets, que de plus ils impliquent, en tant qu'ils sont adaptés aux circonstances, des raisonnements tout faits, lesquels se sont trouvés ici de mise, peut-être enfin des réminiscences de paroles analogues, prononcées en des circonstances analogues.

Il n'y a pas à s'étonner que les actes ici s'arrangent selon les circonstances : le mécanisme de l'habitude peut aller jusque-là. Rousseau, encore étourdi de sa chute, avait retrouvé la sûreté et la légèreté de sa marche. « Je fis à pied, dit-il, la demi-lieue qu'il y a du Temple à la rue Plâtrière, marchant sans peine, *évitant les embarras, les voitures, choisissant et suivant mon chemin, tout aussi bien que j'aurais pu faire en pleine santé. J'arrive, j'ouvre le secret qu'on a fait mettre à la porte de la rue, je monte l'escalier dans l'obscurité* », etc.

Les actes que le sujet évanoui accomplit ainsi, alors qu'il reprend et quand il a encore à peine repris ses sens, relèvent de l'habitude, cette activité machinale, qui est à la volonté ce que la réminiscence est à la mémoire complète, ce que la sensation est à la perception. Ces actes ne partent pas du moi lui-même et ne lui sont pas pleinement attribuables. Le réveil de l'activité proprement volontaire s'opère brusquement comme celui de la réflexion, de la perception distincte, de la reconnaissance, et il a lieu en même temps.

Des faits qui précèdent ressort ce que Renouvier appelle « l'indissolubilité des fonctions humaines ». Non seulement ces fonctions sont solidaires, se déterminent réciproquement et s'impliquent les unes les

autres; mais encore, alors qu'elles ne s'influencent point, elles ne laissent pas d'être soumises à une loi de « balancement », de développement parallèle. L'état psychologique fondamental, qui existe à un moment donné, et qui lui-même dérive d'un état général de l'organisme (comme l'épuisement, la fatigue, l'évanouissement ou la faiblesse) influe sur toutes les fonctions, en modifie la nature et en règle le cours. Ainsi le moi tout entier se reflète sans doute différemment en chacune de ses opérations, mais d'une façon néanmoins analogue en toutes. Dans les cas étudiés, au même moment, les diverses fonctions intellectuelles, perception, mémoire, raison, concordent entre elles, et les actes à leur tour concordent avec les représentations. De là la difficulté et le caractère artificiel de l'analyse psychologique; mais de là aussi la possibilité d'éclairer les faits psychologiques les uns par les autres; car approfondir l'un d'eux, c'est atteindre par contrecoup, retrouver en lui par analogie tous les autres. Par suite, il faut tenir compte du sentiment du moi dans lequel viennent se synthétiser et se fondre tous les états psychiques. Ce sentiment, qui est une résultante, est aussi un principe, à savoir le principe qui relie dans une action commune les fonctions diverses, ou tout au moins un indice de cette synthèse organique et mentale, de cette connexité et convergence des fonctions que nous avons essayé d'établir.

Depuis que cet article est écrit, j'ai reçu communication d'un cas d'amnésie, analogue à celui qui a été rapporté plus haut.

« ... Après une nuit de voyage, pendant laquelle je n'avais pas fermé l'œil, j'arrivai à Cologne au matin, dit M., et je me mis aussitôt à visiter la ville, d'où je devais partir le jour même, vers deux heures de l'après-midi. J'allais à Nümbrecht, et je devais quitter le train à E... Vingt minutes avant d'arriver à la gare de E.., je succombai à la fatigue et m'endormis. La journée que je venais de passer debout, dans des rues animées et bruyantes, au milieu de l'activité d'une grande ville, m'avait absolument terrassé. Je me réveillai abasourdi : je m'étais endormis dans un train, et me retrouvais dans un tramway! Je demandai à mes compagnon de voyage où j'étais, et ce qui s'était passé. Ils se moquèrent de moi et de mes questions, que je ne pus jamais, ni à ce moment, ni plus tard, leur faire prendre au sérieux. J'obtins enfin d'eux, non sans peine, les renseignements suivants. A l'entrée en gare de E.., ils m'avaient *réveillé* (?); je m'étais levé, j'avais échangé avec eux des propos de circonstance; je m'étais chargé de couvertures, j'avais pris à la main des valises. j'étais descendu du train, j'avais remis les billets; et, toujours causant, j'avais gagné un tramway, éloigné de la gare d'une centaine de mètres, tramway dans lequel je montai avec mes camarades du train. Là je m'endormis de nouveau, mais pour me réveiller, m'a-t-on dit, au bout de quelques minutes.

« Hé bien! Depuis le moment où je me suis endormi dans le train jusqu'à celui où je suis réveillé dans le tramway, j'ai tout, absolument tout oublié. A mon retour en France, j'ai dû repasser par la ville et la

gare de E..., je les ai bien regardées, je me suis appliqué à les reconnaître; elles m'ont fait l'effet d'endroits absolument inconnus, elles n'ont pas éveillé le moindre souvenir en moi. Il y a ainsi dans ma vie une tranche, nettement découpée, qui est entièrement sortie de ma mémoire, et qui sans doute ne reviendra jamais. »

Le cas de M. est de tous points identique à celui de Mme A. D'où vient donc que Mme A. a retrouvé la mémoire, tandis que M. l'a perdue sans retour? Est-ce, parce que la fatigue n'était pas portée au même degré, qu'elle n'a pas eu les mêmes suites chez les deux sujets? Je crois plutôt que les états primaires étaient différents. Les actions de Mme A., impliquant un travail de combinaison, de réflexion, entraient dans sa vie et sa pensée, tandis que celles de M. se déroulaient, comme étrangères à lui, en vertu du simple mécanisme de l'habitude, mû par des excitations externes. L'assimilation des impressions ou l'imprégnation des images mentales comporte deux degrés : l'*intégration* et l'*association*. L'intégration est la participation à la vie psychique totale d'un état psychique distinct; l'association est le lien qui s'établit entre plusieurs états, que ces états soient eux-mêmes ou ne soient pas reliés au moi. La première se maintient et se retrouve toujours, tandis que la seconde peut se former, puis disparaître. Ainsi la mémoire de l'écolier qui récite sa leçon est une série d'images et de mouvements *indissolublement associés*; mais cette série elle-même, prise dans sa totalité, ou considérée dans chacun de ses termes, ne fait pas partie *intégrante* du moi, demeure, dans la vie psychique, à l'état parasitaire. Aussi une telle mémoire peut-elle sombrer tout à fait. Il n'en est pas ainsi de la mémoire qui forme une série se reliant à la totalité des faits psychiques, et dont chaque terme, pris à part, entre dans la trame de la vie mentale, et peut être particulièrement évoqué par chacune des circonstances particulières de cette vie. La mémoire peut donc s'éteindre pour toujours ou subir seulement des éclipses passagères, suivant que le lien qui la rattache au moi est plus ou moins lâche, ce qui est une confirmation nouvelle de la théorie exposée ci-dessus sur les rapports de la mémoire et de la conscience.

L. DUGAS.

REVUE GÉNÉRALE

L'ESTHÉTIQUE

D'APRÈS QUELQUES RÉCENTS OUVRAGES

I

L'esthétique a été jadis, elle est encore aux mains de quelques philosophes, l'instrument d'une métaphysique. Mais elle est d'abord, et restera désormais, une question de psychologie. Cette question, d'ailleurs, comme aussi la religion et la morale, offre en même temps un côté sociologique, par où d'autres auteurs ont voulu exclusivement la voir. Ainsi les uns exagèrent la signification de l'art, ou du moins de l'invention artistique [1], et les autres perdent de vue les marques propres qui le font exister. Dans les deux cas, on se livre à des considérations abstraites, et l'on dit d'éloquentes choses; on n'avance pas d'un pied dans le problème.

Aussi longtemps que le psychologue s'en tient à l'étude des manifestations les plus générales de la vie affective, — plaisir et douleur, colère, peur, tendresse, etc., — il ne rencontre guère que des conditions biologiques, faiblement diversifiées dans les cas particuliers. Les passions, dirais-je volontiers, sont des états où chaque individu entre avec son propre caractère. Dès que l'on passe à l'analyse des manifestations plus complexes, comme le sont les sentiments moraux et les sentiments esthétiques, le fond physiologique paraît au contraire s'effacer, et ce qui frappe surtout l'observateur, c'est l'évolution des faits, c'est le rôle social ou historique de la morale ou de l'art. Il n'est pourtant point de sentiment personnel ou de passion qui ne soit du même coup un phénomène social, et point de fait social qui ne retentisse à quelque degré dans la vie affective des personnes. Si donc nous abordons un problème défini tel que l'esthétique, notre premier soin doit être de chercher la marque spéciale de l'émotion qui a produit l'art, — ou plutôt les arts, dont nous aurons à étudier ensuite la croissance et le perfectionnement, soit dans les œuvres matérielles, soit dans l'âme même de l'artiste.

1. Ainsi M. Paul Janet, que nous ne pouvons suivre en ceci, se flatte de trouver dans l'invention musicale l'exemple d'une création *ex nihilo*, capable de prouver l'action directe de l'esprit et de faire échec à la théorie empirique de l'imagination.

Telle est, du reste, à peu près la forme que Ribot[1], avec sa netteté d'esprit habituelle, a donnée à la question Je ne me propose nullement, on le pense bien, de la traiter en son entier, en cette simple revision des travaux les plus récents. Je m'attacherai de préférence à quelques points, sans m'attarder même beaucoup à discuter la thèse préjudicielle, en quelque sorte, qui a pour sujet l'origine de l'émotion esthétique.

Il existe en effet, remarque Ribot, un accord bien rare entre les auteurs sur l'origine de cette émotion, et par conséquent sur la marque qui lui est propre entre toutes les émotions : elle a sa source dans un superflu de vie, dans une activité de luxe, ou plus largement encore dans un exercice spontané de l'activité vitale; elle est une forme du jeu.

Ce mot de *jeu* a offusqué certains écrivains. L'idée même en paraît à G. Sorel[2] « indigne d'un esprit sensible au charme des chefs-d'œuvre ». C'est là, il me semble, comme si l'homme joyeux s'irritait d'apprendre que la joie offre assez exactement les caractères physiologiques de la colère, ou comme si le jardinier méprisait un rameau chargé de fruits délicieux, à cause du sauvageon sur lequel il est enté. Aucun partisan de la théorie du jeu n'a prétendu dire, que je sache, que la cathédrale de Reims est un joujou ou la Symphonie avec chœurs une amusette. Le mot *désintéressé*, qui suit aussi cette définition de l'art, n'a jamais signifié non plus que l'art demeure indifférent aux émotions qu'il traduit ou qu'il éveille, et Schiller, qui en donna avec Kant la première formule, a prouvé par l'exemple qu'elle ne conduit pas à séparer la poésie dramatique des besoins moraux de l'espèce humaine.

Guyau[3], Souriau[4] ensuite, trop soucieux de l'utilité de l'art, en sont venus à cet excès de le trouver partout, dans l'activité animale, « dans le vol de cette hirondelle qui passe dans l'air, etc. ». Dès qu'il ne s'agit, selon l'expression de Souriau, que de « combiner ses mouvements en vue d'une fin préconçue », l'épervier qui fond sur l'oisillon, le corbeau qui s'attable à une charogne, ne me semblent pourtant pas moins habiles que l'hirondelle qui plane pour happer des moucherons. La courbe décrite dans le ciel par l'oiseau qui vole a autant de grâce, je le veux bien, que cette ligne tracée d'une main délicate sur une feuille de papier. Nous l'admirerions peut-être comme une œuvre d'art, si elle laissait « quelque trace matérielle ». Mais elle n'en laisse pas ; il y manque le choix, l'arrangement, la durée, tout ce qu'y eût apporté la fantaisie constructive de l'artiste.

1. *Psychologie des Sentiments,* 2e partie, chap. x (Paris, Alcan, 1896).
2. *Contributions psycho-physiques à l'étude esthétique*, in *Revue philosophique*, juin et juillet 1890.
3. *Problèmes de l'esthétique contemporaine*, *l'Art au point de vue sociologique.* La théorie de Guyau est aussi celle de Fouillée. (Voy. *Le mouvement positiviste*, etc., 1896.)
4. *L'Esthétique du mouvement* (Paris, Alcan, 1889). Voy. compte rendu, *Revue philosophique*, oct. 1889.

L'utilité de toucher à la cible avec une balle, quelque désir qui nous pousse, n'est pas celle d'atteindre son ennemi, et nous avons mille raisons de distinguer l'activité du jeu de celle du travail. Je refuse toutefois de reconnaître la moindre ébauche de l'art dans le jeu des animaux, ou même de l'homme. Ce n'est encore, si l'on me permet cette métaphore usée, que le germe dans la graine. La danse, au contraire, la danse-pantomime, selon une autre remarque de Ribot (nous y reviendrons tout à l'heure), en offre les principaux caractères: elle n'est pas simplement un jeu, mais une combinaison et une représentation, et de plus elle est universelle. Il se peut que les postures de ces danseurs australiens ou sénégalais manquent de grâce, et nous jugerons alors que leur danse est grossière; elle n'en est pas moins quelque chose d'autre, positivement, que de chasser un quadrupède ou de pousser un canot sur la rivière.

Nous devons donc nous garder en même temps des considérations métaphysiques où Schiller et Kant s'embarrassent quelquefois, et d'une interprétation mesquine de la terminologie courante. Alors que la théorie du jeu, aux yeux de quelques philosophes, semblait condamner l'art à l'indifférence morale, des romanciers et des critiques s'en réclamaient au contraire pour prêter à la formule de « l'art pour l'art », faussement opposée à celle de « l'art utile », une signification extravagante. Il suffit cependant que l'art est un phénomène universel, pour que sa valeur se trouve justifiée. Le jeu même, ainsi que Groos [1] l'a bien établi en étudiant les jeux des animaux et de l'homme, sert à expérimenter; il est un exercice naturel des appareils sensoriels et moteurs, des facultés de l'esprit et des sentiments, en vue du plaisir. L'art aussi correspond à un besoin; il reste par là une fonction utile, et la définition du jeu lui convient encore, si supérieur qu'il soit par la valeur de ses combinaisons et par la qualité de la jouissance qu'il éveille.

Si d'ailleurs l'apparition du jeu dans les espèces animales marque bien la possibilité de l'art, elle ne le détermine point. La théorie qui rattache l'art au déploiement de l'activité physiologique ne nous dit pas pourquoi cette activité s'est dépensée sous telle ou telle forme; elle ne nous instruit pas sur la raison du *beau* et du *laid*. Des recherches spéciales sont exigées pour résoudre cette question difficile, qui est au fond l'esthétique même, et qu'on réussit à peine à débrouiller.

II

Prenons d'abord les arts du dessin. Ils se prêtent le mieux, à quelques égards, à une analyse de la question, et la plupart des auteurs se

1. Karl Groos, *Die Spiele der Thiere* (Iena, G. Fischer, 1896). Voy. le compte rendu de Ribot, *Revue philosophique*, nov. 1896. — *Die Spiele der menschen* (*ibid.*, 1899).

sont appliqués de préférence à déterminer les conditions du plaisir esthétique lié au sens de la vue. Ces conditions, remarquons-le tout de suite, sont surtout intellectuelles ou morales pour les uns, physiologiques pour les autres; en tant même que physiologiques, elles relèvent tantôt, selon l'esprit de chaque doctrine, des réactions motrices, et tantôt de la sensibilité générale ou de l'état spécifique des centres nerveux intéressés.

Charles Henry, en des travaux qui sont trop souvent obscurs [1], tente de ramener la beauté des formes à l'aisance des mouvements musculaires; vue juste en un sens, mais étroite et incomplète, par où l'homme est réduit au rôle d'un compas qui sentirait le glissement de ses branches. Léon Arnoult [2], un théoricien aventureux, cherche la raison du beau de la forme dans l'harmonie, dans la correspondance, de l'excitant avec l'organe, de la lumière avec l'œil. L'excitation lumineuse agirait par pression sur les terminaisons nerveuses et imposerait une forme aux éléments contractiles qui détiennent dans leur milieu ces terminaisons. La lumière aurait « créé l'œil par une sorte de martelage ». D'où l'on pourrait inférer — et ce résultat est assez maigre — en premier lieu, la perfection de la sphère, en second lieu, la bonne qualité des excitations dont la forme ne contrarie pas celle de notre rétine.

Charles Féré [3] estime que le rôle attribué par Gaétan Delaunay et Ch. Henry à la « direction du mouvement » reste subordonné à la nature des effets physiologiques des sensations soi-disant agréables ou désagréables. Il a montré l'influence de la rotation d'un disque coloré sur la hauteur de l'excitation. Les sujets mis par lui en expérience se sont parfaitement rendu compte, dit-il, que la sensation visuelle devient plus intense quand le disque tourne. Il en conclut que « la sensation de plaisir se résout dans une sensation de puissance », ce qui n'est pas discutable, au moins dans les cas étudiés par lui, selon la réserve expresse de Sorel. Dans tous les laboratoires de psychologie, enfin, on institue des expériences qui permettent de noter les variations de la vie organique (pouls, respiration, température, etc.), en des circonstances déterminées. Ces diverses recherches procèdent en effet de l'hypothèse — et cette hypothèse est positive au plus haut degré — que la jouissance esthétique est attachée immédiatement à l'excitation, et ne relève qu'en second lieu des images intellectuelles, des associations mentales dérivées et plus complexes.

1. Voy. divers articles de cet auteur dans la *Revue philosophique* et diverses brochures.

2. *Traité d'esthétique visuelle et transcendantale* (Paris, Ch. Mendel, 1897). Voy. compte rendu, *Revue philosophique*, oct. 1897.

3. Article publié dans la *Revue philosophique*, mars 1886, et reproduit dans son livre *Sensation et Mouvement* (Paris, Alcan, 1887). J'ai donné quelque développement aux considérations de Féré dans mon *Journal d'un Philosophe*, XIV, XV (Paris, Alcan, 1887).

Vernon Lee (Miss Paget) et Amstruther Thomson [1] ont porté franchement le problème esthétique sur ce terrain nouveau. S'appuyant de la thèse de Lange et de James, ils estiment, et ils justifient par des observations délicates, quelquefois hasardeuses, que les états subjectifs désignés par les mots objectifs *haut*, *large*, *profond*, par les mots plus complexes *rond*, *carré*, *symétrique*, *asymétrique*, etc., et par les autres mots apparentés à ceux-ci, peuvent être réduits, au moyen de l'analyse, à la connaissance plus ou moins distincte de mouvements du corps variés et diversement localisés, — changements d'équilibre, accélération ou ralentissement des fonctions circulatoire et respiratoire, etc. Ces effets sont appréciables pour le spectateur mis en présence des grandes compositions picturales ou des hauts édifices du moyen âge, par exemple. Ils le sont aussi devant l'œuvre décorative la plus modeste. Vernon Lee et Thomson ne limitent pas la conception de l'art à la création de choses sans utilité. L'idée d'art s'attache, pour eux, à tout objet fabriqué par l'homme, et nous apparaît déjà avec sa véritable importance dans la grossière culture primitive. On s'explique alors, écrivent-ils, comment l'art décoratif a trouvé sans doute son origine dans le plaisir que peut avoir senti quelque homme préhistorique à respirer régulièrement, sans avoir besoin de réadapter ses organes, lorsqu'il traça pour la première fois, sur un os ou dans de l'argile, des lignes à intervalles réguliers les unes des autres. Bref, la fonction esthétique, selon eux, est « la fonction qui règle la perception de la forme ». Une harmonie interne répond à notre appréciation des contours et des figures.

Maurice Griveau [2] était arrivé à des conclusions pareilles, mais par une méthode différente, moins directe et moins exacte. S'inspirant du livre curieux l'*Expression dans les Beaux-Arts*, où Sully-Prudhomme a dressé un tableau des principaux qualificatifs communs aux sensations et aux sentiments, Griveau a entrepris le dépouillement systématique des mots qualificatifs de notre langue, et les a disposés en des tableaux dont l'ordonnance même révèle certains faits intéressants. Il aboutit, pour le beau subjectif, à cette conclusion, que le sentiment esthétique n'est qu' « une sensation physiologique atténuée ». Quant au beau objectif, il l'entend comme « une somme positive d'harmonies et de dissonances » auxquelles se rattacheraient nos états de sensibilité, « l'aise ou le malaise physiologiques ».

La théorie de Griveau (elle est apparentée à celle de Ch. Henry) vise la musique aussi bien que l'architecture et les arts du dessin. L'idée, dont elle s'inspire, d'une relation étroite du rythme de l'âme humaine avec le rythme du monde extérieur, — idée à laquelle

1. *Beauty and Ugliness*, in *Contemporary Review*. Voy. compte rendu, in *Revue philosophique*, déc. 1897.

2. *Les éléments du beau, Analyse et synthèse de faits esthétiques d'après les documents du langage*, etc. (Paris, Alcan, 1892). Voy. compte rendu, in *Revue philosophique*, avril 1893.

Arnoult, avec la plupart des auteurs, pourrais-je dire, est conduit également, — m'a toujours paru juste. Quant à exprimer en *nombres* cette relation, à retrouver dans la sensation les rapports de la corde vibrante, à ramener à un même point de vue la réussite de certaines séries rythmiques dans la vie du composé chimique, du végétal, etc., c'est là un problème qu'il est malaisé de formuler même d'une manière un peu précise. La vérité qu'on pressent demeure encore à l'état de vague intuition. Elle permettrait seule de résoudre, à mon avis, la contradiction des anciennes doctrines d'un beau *en soi*, d'un « archétype » résidant dans les choses ou dans les idées, avec la doctrine moderne selon laquelle la beauté correspond à des sentiments primitifs affinés au cours des siècles, à un ensemble d'états de conscience plus ou moins riche et variable en une large mesure.

III

Les auteurs que je viens de citer s'occupent principalement de la « forme ». Or, il est clair que la perception de la forme doit trouver en nous sa « traduction motrice », si j'ose ainsi dire. L'interprétation du rôle des mouvements pourra d'ailleurs être diverse, et nous avons ici deux thèses, l'une positive, l'autre négative, dont l'opposition n'est pas sans intérêt.

Dans la construction des choses que nous disons belles et des arts qui les traduisent, entrent les éléments les plus variés. Il est possible, dès lors, d'étudier l'emploi de ces éléments sensibles dans les arts. Souriau s'y est appliqué, et non sans bonheur; il a entrepris de dégager les lois de la reproduction artistique du mouvement, rapportées à celles qui le règlent dans la réalité vivante. Trois conditions sont requises, selon lui, pour que le mouvement ait une valeur esthétique : la beauté mécanique, l'expression, l'agrément sensible. A l'égard de cette dernière, qui nous occupe seule maintenant, il arrive à cette conclusion, que « les mouvements qui sont les plus agréables à voir sont ceux qui peuvent être perçus avec un moindre effort intellectuel ». La qualité propre des perceptions visuelles ne jouerait qu'un faible rôle en cette affaire. Il refuse donc l'esthétique des formes et des lignes, tirée de la préférence de l'œil pour certaines directions de mouvement. Il ne veut même pas que notre œil suive une ligne du regard, et il en vient jusqu'à dire que, ce que nous demandons à une figure, c'est « de ne nous obliger à aucun mouvement ».

La théorie récemment soutenue par Adolf Hildebrand [1] est voisine de celle-ci. Hildebrand, qui est le statuaire le plus estimé de l'Allemagne contemporaine, a abordé, en effet, le problème de la forme dans l'art plastique, et exposé une théorie psychologique du relief et

1. *Das Problem der Form in der bildenden Kunst* (2e éd., Strasbourg, Heitz, 1897).

de la vision, qu'il appuie de son expérience d'artiste. L'oubli des simples lois du relief peut faire, il le démontre et j'en ai donné aussi quelques exemples [1], que des ouvrages de sculpture soient d'un aspect déplaisant, malgré la perfection de leur travail. Ses idées sur les conditions de la vision « dimensionelle » sont, en somme, originales. Mais ce n'est pas le lieu de les discuter, et je me borne à relever le trait principal de sa doctrine. « L'image optique, écrit-il donc, nous sert à déchiffrer la constitution d'espace de la nature. » Comme Vernon Lee et Thomson, défenseurs très décidés d'une doctrine contraire, il confère ainsi à l'art un rôle éminent dans notre juste appréciation du monde extérieur. Mais sa formule vise surtout le jugement que nous portons sur la valeur des figures dans l'espace; celle de Vernon Lee et de Thomson, — nous l'avons rapportée plus haut, — l'état de nos fonctions internes et de notre ton vital. Elle trahit, en un mot, une psychologie purement intellectualiste, au lieu que l'autre est vitaliste avant tout. Ici, la plus grande valeur est accordée à la subordination des plans, à la clarté de la représentation, en d'autres termes, à la facilité de l'acte logique; là, à l'ajustement de nos organes et à l'état de la sensibilité générale qui accompagne la perception. Si la clarté, cependant, est une condition du plaisir dans l'art, ne semble-t-il pas que nous devions chercher la source de ce plaisir dans les états actifs et agréables que provoque l'œuvre, plutôt que dans les états pénibles qu'elle empêche?

Une conséquence de sa théorie est que l'éminent artiste, lui aussi, nous veut passifs devant l'œuvre, et purement visuels, en quelque sorte, alors que Vernon Lee et Thomson réclament la permission de faire le tour des belles statues et de les *mimer* pour en jouir davantage. Le problème de l'art n'en reste pas moins le même pour tous; je veux dire, transformer ou métamorphoser la réalité en vue de satisfaire aux besoins subjectifs de notre organisme, ne fût-ce que le « besoin plastique » dont parle Hildebrand. Bien des considérations que j'ai indiquées ailleurs [2] nous obligent à quitter le terrain étroit où se confinent les théories esthétiques fondées sur le simple jugement. Nous ne sommes pas seulement des logiciens spontanés et des hommes qui voient avec leurs yeux, mais encore des machines physiologiques extrêmement complexes, des êtres qui sentent, qui respirent et qui se meuvent.

IV

La question, du reste, offre une face nouvelle, aussitôt que nous considérons les arts où la couleur intervient. Si légitime que soit l'attention accordée aux « mouvements », j'estime que le rôle de la sensation

1. Voy. compte rendu, *Revue philosophique*, août 1898.
2. Voy. compte rendu précité.

visuelle spécifique a été trop sacrifié par les uns à l'état intellectuel, par les autres à l'état moteur. Si l'on accepte, et c'est l'évidence même, que l'homme, par chacun de ses sens, entre en communication avec les êtres et avec les choses; que les arts sont ainsi, avec des moyens plus restreints, il est vrai, que la parole, des instruments d'expression et d'échange; qu'il existe enfin autant d'arts ou de langages que de manières de percevoir et de communiquer avec le monde extérieur[1], il ne paraîtra pas possible de négliger la valeur différente de nos sensations et perceptions, puisqu'elles sont la raison première de l'existence des différents arts.

Féré attribue à la couleur une valeur dynamogène. L'expérience vulgaire, sur ce point, est décisive. Vernon Lee et Thomson, de leur côté, assurent que la couleur agit sur la respiration, qu'elle stimule les narines et l'arrière-gorge. « Une sensation de couleur, écrivent-ils, appelle presque involontairement un fort mouvement d'inspiration, qui produit un afflux d'air froid dans la cavité buccale, et cet afflux d'air a un effet singulièrement excitant. » On ne peut nier qu'une excitation locale est, en ces cas, le fait déterminant. Est-il nécessaire que le cortège des réactions motrices s'ajoute à la sensation, pour que se produise l'état de plaisir ou de déplaisir physiologique, sur lequel se grefferait ensuite notre sentiment du beau et du laid? Ceci est la question même que soulève la thèse de Descartes, rajeunie et développée par James et par Lange.

Toute séduisante qu'elle paraît, cette thèse[2] ne trouve pas sa vérification constante. Sans préjuger nullement le résultat des expériences instituées pour la contrôler[3], je demanderai seulement ce qui se passe en nous, lorsque notre admiration, vive d'abord, a cessé plus tard de s'attacher à une page de musique, à un tableau, etc. Ou bien l'adaptation motrice dont on parle ne serait pas changée, et l'émotion esthétique n'en relèverait pas alors absolument; ou plutôt elle s'est modifiée, et ce changement dépend de modifications d'un autre ordre, survenues en nous, qu'il resterait à décrire.

Il est des artistes que l'architecture ogivale laisse froids; elle a été méconnue aux derniers siècles. C'est donc que l'état du rythme vital qu'on nous dépeint était troublé ou empêché par des émotions acquises, par des jugements, etc., et que l'impression visuelle évoquait dans le spectateur des « idées » capables d'influer sur ses réactions motrices. Ces réactions, ces ajustements de la respiration et de l'équilibre du

1. Je laisse de côté toute discussion sur la valeur relative de l'odorat et du goût.

2. Elle se résume assez bien, on le sait, en cette formule d'apparence paradoxale : « Nous ne pleurons pas parce que nous avons du chagrin, nous avons du chagrin parce que nous pleurons ».

3. Binet et Courtier ont montré que, dans le cas de la *surprise*, le pouls ne se modifie qu'un certain temps après que l'émotion elle-même s'est produite. Ce résultat contredit la thèse, qui ne doit donc pas être acceptée sans réserve.

corps, ne suffiraient point, par conséquent, à créer l'émotion de toutes pièces et dans tous les cas possibles; elles serviraient du moins à lui imposer, si j'ose dire, sa constitution physiologique et à la fortifier. Elles seraient peut-être nécessaires; mais elles subiraient l'influence immédiate d'idées et de jugements, et tireraient quelquefois leur origine de l'impression sensorielle elle-même.

Cette dernière condition ne me semble pas douteuse pour la couleur. Le plaisir qu'elle nous procure résulte certainement d'une excitation générale, consécutive à l'excitation locale, et la forme de nos mouvements de respiration et d'équilibre ne fait jamais que la traduire. Comprise de cette façon, la thèse de James et de Lange reste conciliable avec les faits, et, si l'on dénie aux mouvements la puissance de créer l'émotion, ils auraient néanmoins un véritable rôle d'organisation et de renforcement, une fois formés les groupements d'énergie vitale et mentale grâce auxquels ils se produisent dans les cas déterminés[1].

V

Ce que nous disons de la couleur, nous le dirons également des sons musicaux. L'audition musicale, sans nul doute, détermine en nous des modifications du rythme de la respiration et de la circulation, des pressions viscérales, des changements d'équilibre du corps entier, dont le retentissement dans la conscience ne saurait être négligé, et qui contribuent d'une manière appréciable à notre état de plaisir ou de déplaisir. Il n'est pas possible de séparer l'expression musicale des effets de cet ordre, et c'est parce qu'elle les produit au plus haut degré et agit sur notre machine physiologique avec le plus d'énergie, que la musique est aussi le langage de l'émotion par excellence.

Il importe toutefois de remarquer que nos réactions motrices ne sont peut-être pas très différentes dans le cas où nous contemplons un tableau, un édifice, et dans celui où nous écoutons un quatuor. Les différences possibles tiendraient à un état spécial de la sensibilité, et, si chaque art a son terrain particulier dans le substratum de nos états profonds, ce terrain ne peut être défini que par les impressions spécifiques de l'ouïe ou de la vue.

N'oublions pas non plus que l'élection des sons consonants, dans la multitude des bruits de la nature, est réglée sur la qualité de la sen-

1. Qu'on me permette une comparaison avec le sens du goût. Vous donnez à prendre à un enfant un aliment désagréable, comme est l'huile de foie de morue. Aux premiers jours, la sensation physique du corps gras coulant dans la bouche le révolte; l'odeur du liquide l'affecte également et le choque; une grimace significative trahit ce malaise et l'aggrave peut-être jusqu'à la nausée. Mais que l'enfant s'habitue à ce breuvage, l'état nauséeux disparaît avec la grimace, j'entends avec la réaction motrice; mais cette réaction n'a pu changer que par une accoutumance des papilles de la langue et de la muqueuse olfactive, c'est-à-dire à la suite d'une modification survenue dans les centres nerveux correspondants.

sation. L'établissement de la gamme repose sur la relation constante de l'impression auditive avec les rapports de vibration existant entre les différents sons, c'est-à-dire sur l'accord du rythme psychologique avec le rythme physique. Les divers systèmes musicaux imaginés en vue de la pratique (construction et jeu des divers instruments) ne sauraient s'écarter sensiblement de la gamme type sans blesser l'oreille.

Qu'est-ce donc qui détermine cet accord? Comment pouvons-nous concevoir cette relation du plaisir de l'oreille avec l'ébranlement de l'air? De nombreux travaux, dont je n'ai pas à faire l'inventaire, traitent de cette question. Il me suffira de rappeler, parmi les études les plus récentes, celles de Lipps et de Stumpf[1], consacrées d'abord à la critique des théories de Helmholtz, qui a été le rénovateur de l'esthétique musicale. Tous les auteurs se voient obligés de recourir, en dernière analyse, à une appréciation subjective — sentiment inconscient ou jugement des intervalles, des rapports de ressemblance — qui se fonde sur un processus mystérieux, bref, à un inconnu physiologique.

La musique, personne n'en disconvient, en appelle encore à nos émotions morales. Elle agit sur nous par le moyen d'associations nombreuses, spontanées ou ravivées, où nos souvenirs se pressent, mêlant leur couleur à celle des instruments ou des voix. L'expression musicale, en un mot, atteint au plus intime de notre moi affectif et intellectuel; elle nous saisit par toutes nos fibres. Toujours, cependant, un état physiologique est à la racine, et cet état dépend directement des rapports de situation et de durée des sons qui frappent notre oreille.

Il ne me paraît pas légitime, en somme, de réduire, autant que le font certains théoriciens, la valeur d'une excitation propre dans le plaisir de l'art, dès que l'on constate, par exemple, avec Combarieu[2] les longs efforts des musiciens primitifs pour constituer une science du rythme. A quoi bon cette science, si la musique ne prétendait pas à des effets distincts, indépendants de l'émotion poétique? Et puisque cela est vrai du rythme, dont les lois se trouvent liées étroitement aux fonctions primaires de notre organisme, cela l'est aussi du son, qui possède d'autres qualités que la parole. N'est-il pas évident, enfin, que le rôle d'excitation sensorielle, qu'on ne saurait refuser à la musique, a pris une importance toujours plus grande, à mesure qu'elle s'affranchissait de soutenir et d'illustrer, en quelque sorte, servilement la poésie, et qu'elle devenait un moyen d'expression par elle-même?

Mais comment devrons-nous qualifier ce moyen d'expression? S'il est vrai que le rythme musical a procédé de la parole, et que la nota-

1. Carl Stumpf, *Konsonanz und Dissonanz* (Leipzig, Barth, 1898). — Voy. le compte rendu de cet ouvrage, in *Revue philosophique*, août 1898. — Voy. encore le compte rendu des *Psychologische Studien*, de Lipps, *ibid.*, avril 1886.

2. Jules Combarieu, *Théorie du rythme dans la composition d'après la doctrine antique*, suivie d'un *Essai sur l'archéologie musicale au XIXe siècle et le Problème de l'origine des neumes* (Paris, Alph. Picard, 1897), et *Fragments de l'Énéide en musique* (*ibid.*, 1898).

tion de l'accent poétique a conduit à la notation des sons musicaux [1], ce fait n'autorise pourtant pas l'assimilation de la musique au parler proprement dit. La musique est une sorte de langage, sans doute, mais au sens seulement où l'on peut définir comme un langage toute traduction sensible des relations de l'homme avec la nature. Elle est alors un instrument de communication et d'échange pour l'oreille, comme la peinture pour les yeux. Ces instruments demeurent d'ailleurs très différents du langage analytique, et ne sont pas tels qu'on puisse parler d'une « pensée » picturale ou musicale, au sens complet de ce mot. Combarieu [2] a soutenu, ou incline à soutenir, la thèse contraire. Il n'y pouvait apporter des raisons décisives. L'art, quel qu'il soit, exprime des émotions, mais ne formule pas des raisonnements. L'artiste assemble les sons et les rythmes dans l'ordre qui lui plaît et satisfait son humeur à l'heure précise où il compose. La composition même a ses caprices, ses hasards, indépendants de l'état affectif, profond ou léger, du musicien. Ses matériaux premiers sont les images de faits purement physiques, bien qu'elles s'associent en lui aux images des événements de l'âme; et si même l'allure générale d'une page de musique relève bien de l'état du sentiment dans le compositeur, — de son atmosphère morale, pourrais-je dire, — beaucoup y revient aussi à d'autres sources, à des données difficilement analysables, — mais curieuses à analyser, — qui demeurent étrangères à son état affectif ou n'en dépendent pas exclusivement.

La possibilité seule d'imposer plusieurs notations à un même texte poétique trahit déjà l'imprécision relative du langage musical. J'accorde, certes, que deux poètes n'emploieront pas nécessairement les mêmes mots pour peindre le désespoir de Didon, ni deux peintres les mêmes couleurs et les mêmes gestes, et qu'un même artiste aussi fait des retouches. Cela n'empêche point que les sons musicaux, quelque sens qu'ils prennent par leur assemblage, ne sont jamais des éléments comparables aux mots, malgré ce que tel compositeur ambitieux ou tel critique docile en pourra dire [3]. Un musicien ne pense plus en sons et en rythmes, il écrit avec des mots, quand il prétend à raisonner de la musique. La logique de la phrase musicale n'a rien de commun avec la logique de la phrase parlée. Ni le matériel de l'expression, ni le contenu de l'esprit ne sont les mêmes aux deux moments où Grétry, par exemple, écrivait *Richard Cœur de Lion* ou en dissertait dans ses *Mémoires*.

1. Voy. les ouvrages de Combarieu ci-dessus mentionnés.

2. *Les rapports de la musique et de la poésie considérés au point de vue de l'expression* (Paris, Alcan, 1893). Voy., sur cette question, le compte rendu de L. Dauriac dans la *Revue philosophique*, juillet 1894.

3. J'ai cité une curieuse page de Mendelssohn dans *Mémoire et imagination*, p. 88 (Paris, Alcan, 1895). Le lecteur trouvera, *passim*, dans cet ouvrage, des observations assez nombreuses concernant la musique et les musiciens, et aussi les peintres et les poètes.

VI

Avec les arts de la parole, la scène change. Il semble que l'émotion morale, abstraite de la sensation, y soit le tout. Une telle affirmation, pourtant, serait excessive. La poésie ne renonce pas au charme de l'oreille ni des yeux. Il ne lui suffit même pas de nous charmer par des qualités de sonorité dans les mots, de richesse dans la rime, d'équilibre dans la phrase, qualités si fines, et néanmoins si réelles, que le poète en jouit à un haut degré dans son œuvre propre, et qu'il ne serait point ce qu'il est sans le sentiment particulier et très profond qu'il en a; elle recourt encore à l'emploi des qualificatifs les plus variés, et, dans son impuissance à exciter directement nos sens à la façon de la peinture et de la musique, elle supplée à l'excitation sensorielle par l'épithète et par la figure. Aux images de la vue et de l'ouïe, le poète ajoute celles du toucher, de l'odorat; l'émotion qu'il sent, et qu'il provoque en nous, n'existe pas seulement avec son contenu moral, elle garde son contenu physiologique; la poésie a déjà cessé d'être en sa verdeur, quand sa résonance s'éteint et que sa faculté d'évocation par la métaphore s'affaiblit.

Un ingénieux écrivain, Alfred Biese [1], a défini la métaphore, — le transfert que nous faisons sans cesse des événements de notre âme aux phénomènes extérieurs, — la synthèse par laquelle nous animons de notre vie les choses du dehors et matérialisons celles du dedans, — l'analogie, en d'autres termes, qui nous pousse à comparer continuellement le *moi* au *non-moi* dans nos manières diverses d'imaginer ou de penser. Et je n'y contredirais pas, s'il n'exagérait du même coup la portée de la métaphore (elle enferme tous les tropes) jusqu'à signifier les rapports profonds du sujet et de l'objet. La poésie, selon Biese, porterait en soi un véritable sens divinatoire. Il oublie de remarquer toutefois que ce sens s'exerce en des limites assez étroites. Les plus belles images qu'eussent inspirées à un voyageur doué de fantaisie les îles de corail semées dans le Pacifique, ne contiendraient pas encore l'explication que Darwin en a donnée.

S'il est avéré que nous n'échappons pas au procédé métaphorique dans la création de nos mots, qui déjà sont des figures, que prouve cela, sinon que nous acceptons spontanément l'unité de l'esprit et du monde, secrète raison de l'analogie que nous construisons sans cesse entre les images de nos sens et les choses qui les produisent, — sans quoi le monde ne serait pour nous qu'une illusion, une apparence? Mais nos métaphores poétiques n'ont pas la vertu de nous révéler le mystère de cette unité, elles n'ont pas pour office de satisfaire la curio-

1. *Die Philosophie des metaphorischen*, etc. (Hamburg und Leipzig, L. Voss, 1893). Voy. compte rendu, in *Revue philosophique*, février 1894.

sité scientifique, et l'abstraction mentale n'est pas proprement le bagage des poètes [1].

Cette tendance à surfaire le rôle de la poésie se rencontre dans plus d'un auteur. M. Dorison [2], en un livre subtil, un peu étrange, confère à la poésie et aux poètes une valeur de révélation, de supérieure intelligence des choses, qu'il est difficile de leur accorder plutôt qu'aux hommes de philosophie et de science, dès qu'on a pris la peine d'analyser les éléments du génie poétique. La critique, sans doute, n'atteint pas ici l'élément dernier, et le scalpel tue la vie en la fouillant. Mais que dirions-nous du chercheur d'or qui affirmerait l'existence de ce métal dans une roche où le plus habile chimiste ne le pourrait découvrir?

Maurice Pujo [3] — un écrivain distingué — s'élève contre la théorie objectiviste de Kant, théorie suivie, dit-il, par Séailles et par Guyau, parce qu'elle aboutit à voir dans l'acte esthétique une « connaissance » et réduit l'art à l'imitation. Il tente donc, pour sortir de l'objectivisme, de se placer « au-dessus des lois de la vie ». L'acte esthétique ne serait, pour lui, ni une *pensée* ni un *acte de vie*; il serait l'*acte pur*, l'activité sous-jacente à chacune des modifications de l'âme humaine, n'ayant d'autre traduction que la *pure émotion*, qui est la « conscience de l'activité ».

Il faudrait, poursuit Pujo, dissocier le sentiment et la pensée, qui se trouvent liés l'un à l'autre dans l'acte naturel et primitif, et les reproduire séparément. *Dissocier*, peut-être, à la faveur d'un artifice de l'esprit, — mais *reproduire*? Force est pourtant bien que l'art soit *pratiqué*, qu'il ait une matière et une forme, que l'émotion entre dans un « cadre ». Il n'est pas facile de comprendre, alors, comment la « face représentative » du phénomène, qui « limite l'émotion », pourra s'effacer pour ne laisser paraître que la « face affective », par où l'âme se trouverait seulement « libre et heureuse » et passerait de « l'état de vie » à « l'état esthétique ».

En même temps, d'ailleurs, qu'il définit l'émotion esthétique « la réminiscence purement affective d'un état de conscience antérieur », Pujo veut que cette émotion conserve une forme, et cette forme serait « le rapport selon lequel se trouvaient placées les représentations dans l'émotion de vie », les représentations elles-mêmes étant écartées. L'art aurait pour tâche d'en « fixer » l'harmonie affective et subjective par des« signes ». La matière, la vie, ne seraient plus désormais la fin de l'art, elles en seraient le moyen. La matière, pour l'émotion esthé-

1. A ceci j'ajouterais même, et je ne le dis pas à leur défaveur, que les poètes philosophes à la façon de Vigny ne sont peut-être pas de francs poètes, comme les peintres symbolistes à la Chenavard ne sont pas franchement peintres.

2. *Un symbole social, Alfred de Vigny et la poésie politique* (Paris, Perrin, 1894). Voy. compte rendu, in *Revue philosophique*, sept. 1895. Même abus dans l'ouvrage, moins intéressant, de Jean Pérès, *L'art et le réel* (Paris, Alcan, 1898). Voy. compte rendu, in *Revue philosophique*, déc. 1898.

3. *L'Idéalisme intégral, le Règne de la grâce* (Paris, Alcan, 1894). Voy. compte rendu, in *Revue philosophique*, juin 1895.

tique, ne serait plus « sa réalité », mais « son symbole ». Contrairement aux Parnassiens, qui se flattaient de créer le fond par la forme, il nous parle de « créer des phrases et des œuvres qui seraient de véritables onomatopées, c'est-à-dire des produits directs de l'âme ». Il se voit conduit, par une interprétation abusive selon moi de principes justes, à admirer la langue de certains poètes nouveaux, où le profane ne trouve qu'obscurité. En poussant les choses à l'extrême, on arriverait, j'en ai grand'peur, à considérer comme la forme supérieure de tout art le drame réduit à une mimique coupée d'interjections flottantes.

Quant aux conséquences de la théorie, l'une est que cet art, déclaré indépendant de la vie, « ne se réduit plus alors aux harmonies logiques et morales »; il comprend « toute l'illogicité, toute l'immoralité, etc. ». Mais cette conséquence, le public la repousse quand on veut la réaliser devant ses yeux; il n'en est pas venu à ce degré de sentir belle dans l'art — autrement que par les procédés d'exécution — une émotion qu'il a sentie laide et immorale dans la vie. Et le public a raison. L'émotion n'est plus rien, si elle n'a pas une qualité, un coefficient, et il faudrait dire, en modifiant la définition de notre auteur, que « la réminiscence d'un état de conscience antérieur reste marquée des qualités de cet état de conscience ».

D'autre part, cet acte pur qu'il rêve d'atteindre, cette émotion dégagée et isolée de la représentation, cette forme qui exprimerait une harmonie interne insaisissable et sortirait du « souffle intérieur », ne sont pas des conceptions très claires. On ne voit pas comment pourraient se faire, ni le passage de la conscience de notre activité à une forme esthétique, ni la communication à la conscience d'autrui par le moyen d'une forme vidée ainsi de son contenu vivant. Pareille ambition ressemble assez à la chimère du meunier fantaisiste qui supprimerait la meule et les ailes du moulin, et, ne gardant que le vent, se flatterait d'obtenir de la farine.

VII

Nous voici rejetés, semble-t-il, dans la théorie de l'art « sociologique ». Il n'en est rien. Ou bien cette théorie, en résumé, professe uniment l'assimilation de l'art à la morale, ou bien elle n'exprime qu'une tautologie, puisqu'il est certain que dans les manifestations supérieures de l'art s'incorporent de toute nécessité, selon les moyens dont l'artiste dispose, les croyances et les tendances de chaque temps. Incomplète devant notre analyse, elle me paraît contredite aussi, en un point principal, par l'histoire des arts et des littératures. L'étude de l'art primitif n'offre pas seulement, en effet, un intérêt historique; elle apporte une contribution précieuse à la psychologie, et achève d'éclairer notre sujet.

Ch. Letourneau[1], qui est l'écrivain français le plus considérable en cette matière, a étudié l'évolution littéraire dans les diverses races humaines. Il réussit à montrer l'union originelle, on peut dire chez tous les peuples, de la danse avec la musique et la poésie; l'importance de la danse, dans les tribus australiennes, par exemple, au point de vue social; l'origine, dans la pantomime ou danse mimée, du drame, qui serait ainsi une forme primitive, loin d'avoir apparu nécessairement après l'épopée : l'étude exclusive des classiques grecs avait pu le faire croire. Il a mis en lumière la prédominance du rythme dans la musique et la poésie des sauvages, sans insister pourtant comme il eût fallu, sur leur faible sentiment des intervalles, qui est presque nul parfois, selon l'enquête de Grosse.

Sur ces quelques points, qui sont solides, Letourneau se rencontre du reste avec ce dernier, qui est l'auteur du meilleur ouvrage paru en ces derniers temps sur les origines de l'art[2]. Grosse a noté encore que la plupart des ouvrages d'art, chez les primitifs, se rapportent à des buts pratiques, non moins, et souvent même plutôt, qu'au sentiment esthétique; que les ornements reproduisent les objets familiers ou utiles; que la poésie et les contes traitent aussi de ce qui intéresse la tribu.

De même, pour les groupes d'hommes qu'il a spécialement étudiés, A.-C. Haddon[3] a pu ramener les matériaux du primitif art ornemental à l'usage et à la transformation décorative d'objets artificiels et naturels. Quant aux raisons pratiques ou sociales de cet emploi décoratif, il les trouve dans un besoin d'art instinctif, dans le désir de transmettre la pensée (écriture hiéroglyphique), dans le goût du luxe qui suit la richesse, enfin dans la religion.

Il résulte encore du dépouillement des épithètes et des figures, à quoi plusieurs auteurs se sont attachés, que les poètes primitifs emploient de préférence les épithètes qui traduisent le mouvement ou expriment l'utilité; la terre est, pour eux, *riche en gazons, fertile en troupeaux*, etc. La richesse de la langue, par exemple chez les Cafres, dépend de l'utilité qu'ils trouvent à créer des mots. Des renseignements curieux nous ont été livrés aussi par les recherches déjà anciennes sur l'évolution du sens des couleurs, dues à Hugo Magnus, à Peschel-Loesche, à Lazarus Geiger, etc.[4]. Il demeure établi, en somme, que le discernement des couleurs marque une acquisition,

1. *L'Évolution littéraire dans les diverses races humaines* (Paris, Battaille, 1894). Voy. compte rendu, in *Revue philosophique*, juillet 1894.

2. Ernst Grosse, *Die Anfaenge der Kunst* (Freiburg-i.-B. et Leipzig, Mohr, 1894). Voy. compte rendu, in *Revue philosophique*, juillet 1894.

3. *Evolution in Art, as illustrated by the life-histories of designs* (London, W. Scott, 1895). Voy. compte rendu, in *Revue philosophique*, juin 1896.

4. On trouvera un bon exposé de la question dans le livre de R. Hochegger, *Die geschichtliche Entwickelung des Farbensinnes*. etc. (Innsbruck, Wagner, 1884). Voy. compte rendu, in *Revue philosophique*, mai 1885.

ainsi que le discernement des sons[1]; et cette acquisition a marqué le progrès de la musique et de la peinture[2].

Ces résultats généraux (on me pardonnera de les noter si brièvement) sont des plus instructifs. Ils suffisent à démontrer, en premier lieu, l'indivision originelle des arts, confondus d'abord en quelques manifestations grossières; en second lieu, le caractère étroitement utilitaire et social des arts primitifs, en attendant que le sentiment esthétique se développât et s'affinât en se spécialisant. De plus, ils confirment pleinement cette conjecture nécessaire que l'activité esthétique — pour nous servir des expressions de Ribot — avait à son origine « quelque utilité indirecte pour la conservation », qu'elle s'appuyait « sur des formes d'activité directement utiles, dont elle était l'auxiliaire ». A quoi j'ajouterai — et cette remarque mériterait quelques éclaircissements — que le domaine de la curiosité esthétique est plus large en somme que celui du beau proprement dit. Ils nous apportent la preuve que si le sentiment dont nous parlons a été mis, surtout à l'origine, au service des besoins collectifs, il tend bientôt, et de plus en plus, vers l'individualisme, que les arts cessent même, avec le temps, d'avoir l'homme seul pour objet, et finissent par embrasser la nature entière. Leur évolution nous apparaît liée à l'éducation de nos sens, à l'affinement de nos perceptions, à l'extension enfin de nos sentiments sympathiques, ainsi que Ribot l'a également reconnu pour l'art en général et que Lacombe le faisait remarquer pour l'histoire littéraire en un récent ouvrage[3].

VIII

Cet examen nous conduit naturellement à nous défaire des vaines étiquettes affichées par les écoles. Guyau lui-même, si expert et si délicat, a commis la faute de ne considérer avec une suffisante attention ni les origines historiques ni les états psychologiques élémentaires. Il n'a pas résisté à l'illusion de substituer à une formule précise, je veux dire l'idée de l'art comme activité de luxe — ajoutons comme utilité physiologique — une formule vague, que j'ai, pour ma part, combattue depuis longtemps.

Si l'art en effet, comme il le dit, est une excitation qui stimule la vie en nous sous ses trois formes à la fois, sensibilité, intelligence, volonté, et « produit le plaisir par la conscience rapide de cette stimulation générale », il s'agit ici d'un état dernier et indistinct, qui ne relève pas absolument du travail particulier de l'artiste et ne suffit pas à carac-

1. Wallaschek, *Primitive music*. (Voy. l'article de Dauriac, in *Revue philosophique*, juillet 1894.)

2. J'ai indiqué moi-même une loi d'évolution de la peinture, dans la *Psychologie du Peintre*, 2e partie, chap. III (Paris, Alcan, 1892). La recherche de la couleur y marque le dernier stage.

3. Louis Lacombe, *Introduction à l'histoire littéraire* (Paris, Hachette, 1898).

tériser l'émotion du beau. « On ne parle pas, écrivais-je jadis à ce sujet[1], d'une belle découverte scientifique, d'une belle cure de la rage ou d'un biberon perfectionné comme on parle d'une belle symphonie ou d'un beau drame. Les divers effets agréables, en un mot, qui naissent en nous au spectacle des choses belles ou vraies, bonnes ou utiles, peuvent bien aboutir à une excitation dernière de même nature, et se confondre en la source profonde de l'être vivant, sans que les voies parcourues et les moyens employés aient jamais été les mêmes. »

Pareille objection s'adresse à la théorie *algédonique* (peine-plaisir) proposée par Henry Rutgers Marshall[2]. On accordera à Marshall, sans doute, que le caractère propre du plaisir esthétique est d'être un plaisir relativement permanent, dont la durée s'obtient par une sorte de sommation des états agréables attachés à chacun des éléments de notre vie consciente, sensation, émotion et intellect. Ce caractère de permanence a été relevé également par quelques-uns des auteurs cités plus haut. « C'est seulement, écrit Arnoult, par un désir immodéré de *permanence vitale* que l'homme a créé cette noble fiction, lui donnant l'illusion de l'éternité, qu'on appelle l'art. » Lacombe fait remarquer à son tour que si l'émotion ravivée que l'art procure est plus faible que l'émotion originelle, il permet du moins de se la procurer à volonté et de la répéter indéfiniment.

Nul doute sur cet autre point, que tous les éléments de notre vie consciente ont dans l'art leur place légitime. Il faut pourtant bien limiter le domaine de l'art dans ce vaste champ du « plaisir ». Tout plaisir n'est pas jouissance d'art, alors que tout fait esthétique est agréable. Or, comment distinguer l'art de la science, et les arts entre eux, si nous négligeons de considérer la nature de l'élément dominant dans le plaisir esthétique, l'appel à un mode particulier d'impression, les moyens spéciaux, enfin, par lesquels ce plaisir s'obtient et se rajeunit?

De ce côté seul porteront utilement nos réflexions. L'étude expérimentale et l'investigation ethnographiqne ou historique, l'observation directe ou indirecte sous toutes ses formes, voilà le vrai terrain des recherches futures [3]. Quant à relever avec éloquence la mission morale de l'art, cette leçon ne manque pas d'actualité peut-être, en un temps où le génie de l'artiste s'abaisse et se compromet souvent aux mauvais lieux. Il restera toujours, sur un pareil sujet, de belles phrases à écrire; mais elles seront faiblement instructives pour la

1. *Journal d'un Philosophe*, p. 198. Voy. aussi le chap. VII, d'ailleurs incomplet et hors d'œuvre, de *La morale dans le drame*, 2e édit. (Paris, Alcan, 1889).

2. *Aesthetic principles* (New-York, Macmillan, 1895). Voy. compte rendu, in *Revue philosophique*, déc. 1895. Voy. encore son ouvrage, *Pain, pleasure and Aesthetics*, etc., 1894, analysé par F. Pillon dans la *Revue philosophique*, oct. 1896

3. Telle est aussi l'opinion de Pékar, dont M. Ossip-Lourié annonce l'ouvrage, *Esthétique positive*, publié à Budapest, dans le n° de janvier 1899 de la *Revue philosophique*. Pour lui, les phénomènes esthétiques sont tous des phénomènes physiologiques.

psychologie. Autant nous devons nous préserver d'humilier l'art en méconnaissant une de ses conditions, qui est de ne contredire ni à notre logique intellectuelle ni à notre logique morale, autant nous devons éviter cette autre erreur, qui est de lui imposer un rôle de prédication et de forcer ses moyens[1].

Que dis-je? Il s'est rencontré des écrivains, et tout récemment Mario Pilo[2], pour appeler l'art à remplacer la religion. La prétention en est fort exagérée. L'art, on ne saurait trop le répéter, se confine dans l'émotion ; mais la religion veut être aussi une connaissance. Ou encore, au sens précis où l'art est un savoir, il est l'appréhension de vérités autres et choisies en vue d'une autre fin[3]. Il se peut que le culte du beau occupe pleinement une âme et la saisisse avec autant de force que le pourrait faire la méditation religieuse ou philosophique. Les deux états, néanmoins, restent distincts, et, quoique la jouissance des choses belles ajoute à l'émotion de la religion, elle ne lui est pas indispensable.

Au début de l'âge chrétien, tous les arts étaient renfermés dans l'église ; ils ont ensuite pris leur vol hors de l'aire sacrée, comme des aiglons, en un ordre qui se justifie et par la nature de chacun et par les conditions de sa technique[4]. Cette harmonie, réalisée alors sous la voûte des cathédrales, comme autrefois dans les sanctuaires d'Égypte et de Grèce, chacun de nous peut la créer en soi-même et composer de toutes ses énergies un vivant accord où l'émotion de la beauté apporte sa note vibrante et pure. L'esthéticien qui se pique le plus d'être sublime ne saurait guère exiger davantage. N'oublions jamais, nous, qu'une esthétique scientifique repose d'abord sur des recherches précises et ne se construit pas avec des rêves.

LUCIEN ARRÉAT.

1. Ainsi Paul Stern, *Einfühlung und Association in der neueren Aesthetik* (Hamburg u. Leipzig, L. Voss, 1898), recourt à un raisonnement laborieux pour établir que l'émotion de l'art est alliée à nos sentiments de toute espèce. Il arrive à proclamer l'équivalence, à quelques égards, de l'esthétique et de la morale. Voy. *Revue philosophique*, août 1898. Tolstoï veut aussi que l'art devienne « un moyen de perfectionnement moral » (Ossip-Lourié, *Revue philosophique*, janvier 1899).

2. *Psychologie du beau et de l'art* (Paris, Alcan, 1895). Traduit de l'italien par A. Dietrich.

3. Voy. quelques bonnes pages de E. de Roberty, *Les fondements de l'éthique*, chap. II (Paris, Alcan, 1898).

4. L'importance de la technique dans l'histoire de l'art et dans l'*invention* artistique est trop négligée par la plupart des auteurs. J'en ai fait ailleurs la remarque (*Revue philosophique*, oct. 1896) à propos d'un livre de Lansing Raymond, *Painting, Sculpture and Architecture as representative Arts* (New-York, Putnam, 1895), et de deux écrits de Scalinger, *Aesthesis* et *La Psicologia a teatro* (Napoli, Fortunio, 1896). L'idéal même n'avance et ne se précise que par le moyen des réalisations successives où il se peut appuyer.

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

I. — Philosophie générale.

W. Lutoslawsky. Seelenmacht, Abriss einer zeitgemassen Weltanschauung.

Le monde que nous décrit M. Lutoslawsky est bien véritablement un monde des âmes et nul titre ne peut mieux lui convenir; les âmes y sont partout : au-dessous de l'homme, dans les plantes, dans les pierres, dans les moindres parcelles de ce que nous avons coutume d'appeler le monde inanimé; au-dessus, dans cette chaîne d'esprits supérieurs qui part de l'homme pour arriver à Dieu. Et ce n'est pas tout : autour de nous, dirigeant nos actions, veillant sur nos destinées, planent les âmes de tous ceux qui ont été nos devanciers dans cette vie et qui y reparaîtront encore. Enfin l'âme qui est en nous ou plutôt qui est nous-mêmes n'est pas une âme toute simple et isolée qui agit sur notre corps; elle est une âme supérieure, une sorte de général commandant à toute une armée de petites âmes secondaires qui accomplissent les besognes ordinaires de la vie, et qui en gardent pour elles-mêmes la conscience sans en importuner l'âme principale, ce qui explique ce que nous appelons les phénomènes inconscients. Et toutes ces âmes, les plus élevées et les plus basses, les âmes principales et les âmes secondaires, sont dans une perpétuelle correspondance : elles agissent sans cesse l'une sur l'autre; et c'est l'activité propre des âmes, la manifestation même de leur existence, que cette action directe et immédiate qu'elles exercent incessamment sur d'autres âmes.

Je n'entreprendrai pas une analyse de ce système vivant s'il en fut, je n'examinerai pas les différentes parties de cet univers si peuplé et je me contenterai de retenir quelques passages qui m'ont paru avoir du rapport avec la psychologie.

L'âme, assure notre auteur, produit seule la pensée : le cerveau n'y a aucune part, et tout au plus sert-il à diriger les mouvements qui n'en sont que les symboles; mais le mouvement n'est nullement nécessaire à la pensée. Il est vrai que, le plus souvent, ce que nous pensons, nous l'exprimons par des mots, ou du moins nous nous le représentons par des images; mais ce n'est là qu'une façon de penser fort ordinaire : « et les philosophes savent bien par leur propre expérience que, en dehors de cette façon de penser grossière et fatigante, il en existe une autre par laquelle non seulement on ne fatigue par le cerveau, mais on oublie jusqu'à l'existence même du corps ». Il eût été bon peut-être

que l'on nous fit soupçonner ce qu'est une pensée pure de cette sorte, dépourvue de toute image et de tout caractère sensible, et que les philosophes connaissent. Mais nulle part dans le livre je n'en ai retrouvé d'exemple, et j'avoue que je l'ai regretté.

Ailleurs je ne serai pas éloigné de trouver que l'auteur abuse un peu des influences télépathiques pour en tirer un argument de l'action directe des âmes les unes sur les autres et du peu d'importance des corps et des mouvements. Qu'il y ait des choses que la psychologie ne puisse encore expliquer d'une façon satisfaisante, cela est certain, et la science n'a point pénétré le secret de tous les phénomènes et ne l'a jamais prétendu. Mais il ne me paraît nullement nécessaire de voir de la télépathie dans l'action qu'exerce un général sur ses soldats, un orateur sur une foule : encore bien moins dans le cas du chercheur, du savant, qui découvre une hypothèse féconde, dont la vérification fait faire un pas à la science ; et trouvera-t-on en vérité bien simple ou bien naturelle l'explication qui consiste à dire que cette découverte est due à une influence télépathique émanant d'un des esprits supérieurs qui dirigent les affaires de notre monde ?

La théorie de l'amour et de la génération mérite aussi d'être mentionnée : l'amour est le résultat d'une sympathie entre deux âmes, sympathie pure, entièrement dégagée de tout caractère sensuel. Cette affinité de deux âmes fait, de l'union des époux, une sorte de conjuration évocatrice de l'enfant qui n'est point encore né et qu'ils aiment déjà ; et cette conjuration élevée et enthousiaste agit comme un charme magique : elle rappelle dans la vie une de ces âmes que nous avons vues planant autour des hommes et qui ont déjà passé ici-bas. Car la postérité de deux amants ne descend pas, comme on pourrait le croire, d'eux-mêmes, à proprement parler : les âmes n'ont pas de parents, puisqu'elles sont toutes également éternelles. Seulement « une âme immortelle, pour renaître à la vie humaine et prendre la forme d'un corps humain, a besoin des éléments corporels de deux corps de sexes différents appartenant à des âmes unies étroitement entre elles ».

Après l'étude des âmes, de l'immortalité et des esprits supérieurs, nous redescendons sur la terre : la constitution qu'y voudrait établir M. Lutoslawsky est un parlementarisme perfectionné où les électeurs sont éclairés, les députés peu nombreux et éminents, les délibérations calmes, logiques et fructueuses ; l'action directe de l'État y est aussi restreinte que possible, et l'individu n'y est point sacrifié à l'intérêt de la communauté. « La plus parfaite organisation sociale sera toujours celle qui donne à chaque individu la meilleure occasion de développer et d'accroître ses facultés personnelles. La société n'est pas une nouvelle espèce d'être, ayant une existence réelle et distincte, elle n'est que le résultat des actions réciproques qu'exercent les unes sur les autres les âmes individuelles. »

Je terminerai sur ce passage de l'auteur traitant de la métempsycose, et je suis sûr que mes lecteurs en ressentiront quelque satisfaction :

« Les philosophes ne renaîtront pas bien probablement sur la terre, et ceux qui se consacrent à la philosophie ont eu dans leurs vies antérieures des buts moins élevés : ils étaient peut-être guerriers ou bien poètes. » Malheureusement, M. Lutoslawski ne nous le cache pas, il ne naît pas un philosophe tous les jours, et rien n'est plus rare ici-bas que de rencontrer un homme digne de ce nom : c'est ainsi qu'Auguste Comte n'est arrivé qu'à faire un ignorant écrivain, et que le vieux Bacon lui-même a, paraît-il, avoué quelque part dans un de ses livres n'entendre rien aux choses de l'âme. ALFRED BLANCHE.

W. Lutoslawsky. UEBER DIE GRUNDVORAUSSETZUNGEN UND CONSEQUENZEN DER INDIVIDUALISTICHEN WELTANSCHAUUNG. — Brochure in-8°, 88 p. Helsingfors, Simelii, 1898.

Bien que ce petit livre soit écrit en allemand, la nationalité polonaise de l'auteur, privat-docent à l'université de Cracovie, y est rappelée presque à chaque page. L'œuvre est consacrée cependant, non à l'exposition d'une philosophie politique, mais à un essai de solution des problèmes les plus généraux de la métaphysique. C'est l'abrégé d'une théorie de la contingence universelle que l'on pourrait rapprocher avec profit de celle de M. Emile Boutroux. La différence entre le point de vue du philosophe français et celui du philosophe polonais ne laisse pas toutefois d'être importante. M. Boutroux a esquissé une philosophie de la nature sur les fondements de laquelle il restaure le spiritualisme traditionnel; bref la critique de la loi scientifique donne chez lui lieu à une doctrine véritable. M. Lutoslawsky présente sa théorie de la contingence comme une intuition de l'univers (Weltanschauung) purement subjective et qui ne pourrait sans contradiction prétendre à l'assentiment universel.

Une « intuition de l'univers » dépasse toujours l'expérience et par suite ne peut recevoir de preuves universellement valables. Elle ne vaut que pour l'intelligence qui l'a formée d'accord avec les exigences de sa propre activité. Reconnaître cette « individualité » inhérente à la conception synthétique des choses, c'est être *individualiste*. Il est vrai que les philosophes prétendent le plus souvent conférer à leur « vision » des choses une valeur universelle en s'appuyant sur la nécessité des principes directeurs de la connaissance. De là est résulté l'*universalisme*, antithèse ordinaire de l'individualisme.

L'universaliste prend pour point de départ l'expérience externe, et l'individualiste l'expérience interne. Elle lui révèle l'activité d'une volonté libre, cause d'elle-même, indéfectible, et par suite la réalité d'une substance. L'expérience lui montre d'autres personnalités semblables à la sienne, d'autres âmes, d'autres substances. L'individualisme conduit donc au *pluralisme*, tandis que l'universalisme, doctrine de la nécessité, incline plutôt vers l'unité d'une substance dont toutes les existences, distinctes en apparence, ne sont que les phénomènes.

L'individualisme ainsi entendu est donc la représentation d'une multitude indéfinie de substances spirituelles, libres et intelligentes, tendant éternellement vers la perfection. Proclamant l'éternité des âmes, elle exclut l'idée d'un Dieu créateur. Dieu est une activité semblable à l'âme, mais d'une perfection supérieure, activité qui ne peut conduire le monde à ses fins sans le libre concours des substances coéternelles. Cet univers sans lois nécessaires n'est pas un chaos, un champ clos où les appétits égoïstes entrent en conflit. Il y a entre les âmes analogie de nature et inégalité de développement. Donc entre elles le dévouement mutuel, l'amour est possible. L'amour, librement donné, est l'unique principe d'ordre et d'unité auquel l'univers puisse obéir.

L'universalisme conséquent professe la nécessité des lois et l'unité de substances. Ayant l'expérience externe pour point d'appui, il incline logiquement vers le monisme matérialiste. Mais l'expérience interne inflige à cette conception subjective un démenti. De là entre l'universalisme et l'individualisme un compromis dont le spiritualisme traditionnel est l'expression. La faiblesse de cette doctrine résulte de la prétention de ses auteurs à l'assentiment universel, prétention étayée sur une fausse conception de la certitude. M. Lutoslawsky constate avec finesse que la certitude absolue attribuée à une science telle que les mathémathiques échappe à ceux qui n'ont pas atteint un certain degré d'évolution mentale. Loin d'être universelle, elle n'existe que pour un cercle de savants toujours très limité. L'universalité logique est par suite une pure chimère et l'on ne peut être à la fois monadiste et universaliste.

L'auteur croit devoir joindre à son exposition métaphysique l'ébauche d'une morale, d'une politique, et d'une philosophie de l'histoire polonaise que nous préférons laisser de côté. Rattacher l'institution du *liberum veto* à une prédilection de l'esprit polonais pour l'individualisme philosophique n'est à notre sens qu'une brillante fantaisie sociologique. La Pologne, qui a dû sa ruine temporaire au concours indéniable de l'anarchie politique et de l'intolérance religieuse, nous fournit assez la preuve qu'une institution politique telle que le *liberum veto* n'avait pas sa racine dans un respect excessif des consciences [1]. Nous croyons cependant que l'auteur a bien montré que l'équivalent social de l'universalisme philosophique, savoir le conformisme religieux, n'a rien de commun avec un véritable altruisme et c'est une vérité plus que jamais utile à rappeler.

Au point de vue philosophique, l'auteur aura bien mis en relief l'opposition entre la théorie de la contingence et le spiritualisme traditionnel, deux doctrines que les néo-leibnitiens français ont été trop portés peut-être à synthétiser.

ALFRED BLANCHE.

1. L'usage des communautés barbares est d'exiger l'unanimité pour la formation d'une décision. La loi des majorités est une fiction que seule a pu faire accepter l'expérience prolongée des troubles occasionnés par la perpétuite de cet usage dans les grands États.

II. — Psychologie.

F. Rauh. De la méthode dans la psychologie des sentiments, 1 vol. in-8° de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine*, 307 pages. Paris, F. Alcan, 1899.

L'ouvrage de M. Rauh renferme une conception générale de ce que doit être la psychologie scientifique, de ses caractères généraux et de sa méthode, et aussi une application de ces vues d'ensemble à un problème particulier, celui des sentiments. Les opinions de l'auteur sont intéressantes et personnelles, son livre est important et vaut d'être examiné et discuté.

Il s'ouvre par un chapitre sur l'usage scientifique des théories psychologiques. C'est celui qui nous retiendra le plus. M. Rauh y discute avec force les conceptions de la psychologie scientifique qui, à ses yeux, ne sont pas bonnes, et il y expose la sienne.

Pour lui la psychologie est toujours restée trop philosophique. L'école expérimentale même a trop raisonné et pas assez observé; d'autre part elle s'est trop attachée à des formes scientifiques trop étroites, et par une imitation intempestive de la méthode des sciences physiques elle a manqué du véritable esprit scientifique. Les deux défauts au reste se relient étroitement l'un à l'autre, et le second n'est guère qu'une suite du premier.

« On a confondu longtemps avec l'esprit scientifique même la méthode de telle science, en raison des résultats précis où elle conduisait. Les sciences du monde extérieur sont ainsi devenues le seul type de *la science*; et comme il a été reconnu impossible ou très hypothétique de rattacher, par exemple, les faits moraux ou sociaux aux faits biologiques, les faits de conscience aux faits physiologiques, la banqueroute de ces recherches a fait croire à celle de l'esprit scientifique même. Mais l'unité des sciences physiques et des sciences morales n'est qu'un postulat, et il n'est pas prouvé parce que cette unité demeure hypothétique ou approximative, que l'on ne puisse apporter, dans l'application de deux méthodes différentes à deux ordres de sciences, le même esprit scientifique. »

Or les psychologues de l'école expérimentale ont eu, tout d'abord, la manie de la physiologie; « trop longtemps on s'est figuré dans cette école que faire œuvre de psychologue, c'était traduire dans le langage d'une physiologie hypothétique les données d'une observation banale; au lieu d'analyser les faits pour eux-mêmes, on n'en apercevait que ce qui se prêtait à une transcription métaphorique dans la langue physiologique ». Des aphorismes qui ont eu ou gardent encore une certaine vogue ne sont que « de modestes observations hâtivement généralisées en vertu de conceptions simplistes ». M. Rauh en passe en revue quelques-uns : *Il ne faut pas parler de l'influence réciproque du physique et du moral, le fait psycho-physiologique est indivisible.* — *C'est*

par en bas que les problèmes psychologiques doivent être étudiés. — L'acte réflexe est le fait fondamental du système nerveux et par là de la psychologie.

Les erreurs commises tiennent à une conception étroitement dogmatique de l'hypothèse et de l'explication scientifiques. Les psychologues physiologistes ont essayé d'appliquer à la psychologie la méthode et les procédés d'une science plus simple et simplifiée encore à leur usage, la physiologie. Cette période d'imitation sépare en général pour une science la période métaphysique de la période positive. « Une science jeune se modèle tout d'abord naturellement sur la science voisine déjà constituée : de là l'emprunt indiscret des concepts de placage, le pédantisme. » Cependant il a fallu renoncer à tirer de la physiologie tout ce qu'on avait espéré d'elle. Elle fut alors remplacée par la *psychologie expérimentale*, psychologie de laboratoire et psychologie par enquête.

Sans contester absolument l'utilité de la psychologie expérimentale, M. Rauh se montre très sévère dans son examen des méthodes et des résultats obtenus. Les expériences de laboratoire lui semblent devoir difficilement éviter d'être insignifiantes ou d'être peu probantes. Il note le contraste « frappant entre le soin et l'ingénieuse précision avec lesquels les expériences sont conduites, et la pauvreté des résultats. Cela donne l'impression d'un jeu très savant, mais d'un jeu. » Quant à la psychologie par enquêtes, les procédés n'en diffèrent guère que par un appareil extérieur de la psychologie courante. On retourne ainsi à la littérature sans s'en apercevoir, et le psychologue semble s'imaginer « que sa seule présence, en dehors même de son laboratoire, confère une valeur scientifique à des conversations charmantes d'ailleurs, très instructives, mais toutes littéraires, telles qu'on en lit dans les revues mondaines, les journaux quotidiens, et qui sans cela eussent passé pour de simples *interviews* ».

On a donc vainement essayé de construire une psychologie sur le type des sciences physico-chimiques. M. Rauh ne pense pas non plus qu'on puisse édifier une psychologie fondée exclusivement sur l'idée de finalité. Ce point de vue est scientifique, mais il n'est pas le seul qui le soit, et il ne saurait suffire.

M. Rauh ne renonce pas cependant à la psychologie scientifique. Et même la science psychologique ressemble par certains côtés aux autres sciences. Mais, cette ressemblance, on l'a mal cherchée. Il y a « une attitude de l'esprit à l'égard de la nature qui est commune à tous les savants. Ici comme en bien d'autres domaines, l'unanimité doit être cherchée non plus dans la matière, mais dans la forme de la connaissance; elle doit se spiritualiser en quelque sorte. »

Reste donc à définir cette « attitude scientifique » qui doit être celle du psychologue comme celle de tous les autres savants.

L'esprit métaphysique ne doit pas se définir par le *degré* de la certitude où nous pouvons atteindre, mais bien par sa *nature*. On a trop

admis que cet esprit ne se manifeste que par la recherche d'une connaissance objective et précise, et l'on s'est obstiné parfois à rechercher une exactitude impossible, quitte à l'imaginer. On doit au contraire être amené, par esprit scientifique, à renoncer à la précision en des matières qui ne la comportent pas. L'esprit scientifique ne doit pas non plus se définir par le *contenu* des concepts étudiés. Il n'y a pas de concepts positifs ou métaphysiques par eux-mêmes; ce qui est positif ou métaphysique, c'est l'usage qu'on en fait.

« Une science se compose : 1° de *faits* et de *lois*; 2° de *théories* ou de lois qui coordonnent les lois particulières, ainsi la loi d'attraction universelle. Et ce qui caractérise une science c'est : 1° la distinction des faits et des lois d'une part, et des théories d'autre part; 2° c'est surtout l'usage qu'elle fait des théories. » Toute théorie scientifique, qu'elle traduise ou explique les faits, est en relation directe et étroite avec les lois expérimentales, n'ayant d'autre but que la prévision ou les coordinations des lois de prévision. « La *certitude de fait* — que le fait soit d'ailleurs externe ou interne — est le terme et le but de toute recherche scientifique. L'esprit scientifique consiste à s'adapter à l'expérience immédiate. Il est l'opposé de l'esprit de système. » Au contraire une théorie a « un caractère philosophique quand elle a pour objet de satisfaire le besoin d'unité de l'esprit, et que pour satisfaire ce besoin, elle en appelle, sans contredire l'expérience actuelle, à l'expérience possible, ou encore à une certitude qui n'est pas celle de l'expérience. L'esprit philosophique, c'est l'esprit de *système*. »

L'unité n'est donc pas le but de la science; on peut même dire que « dans les sciences positives elles-mêmes la recherche de l'unité a souvent retardé ou risqué de retarder les découvertes; ainsi la prétention de ramener en physiologie les lois de la vie aux lois chimiques ou mécaniques; ainsi en physique même celle de maintenir contre Newton un mécanisme attardé. Des savants modernes vont jusqu'à prétendre que des théories diverses et même contradictoires peuvent également réussir. La logique n'est nullement la règle de la science, mais le bon sens, qui n'est pas toujours la logique. Ce n'est pas que les théories philosophiques, la spéculation, ne soient indispensables à sa vitalité : mais la science issue de ces théories les limite à un usage pour ainsi dire immédiat. » Il faut donc que la psychologie apprenne « le véritable esprit scientifique, qui ne consiste pas dans l'application de tel ou tel procédé de recherches, mais dans une certaine *attitude à l'égard des choses*. Cette attitude peut se résumer d'un mot : *la soumission au fait.* » Il faut donc qu'elle apprenne à admettre la complexité des explications et des principes. Aucune théorie psychologique ne réussit universellement; il faut renoncer aux « explications linéaires, savoir se servir de directions variées. Sans se borner à une étude purement descriptive, le psychologue doit éviter les tendances philosophiques ; ses livres ne peuvent présenter l'ordonnance systématique d'un livre de métaphysique. « La science contemporaine offre souvent comme

un aspect chaotique. Cela est vrai ou devrait l'être surtout des sciences concrètes. Il y a certaines obscurités auxquelles il faut s'accommoder si l'on veut suivre les méandres de la réalité. »

Voilà les principes généraux que M. Rauh applique à l'étude des sentiments. Après avoir donné ses définitions et examiné successivement les divers degrés de la conscience des sentiments, les états affectifs et les tendances, la continuité réelle et l'évolution des sentiments, il donne une classification systématique des théories relatives aux sentiments, et expose les différents principes qu'ont employés leurs auteurs. D'après lui, les sentiments peuvent être traités comme des faits organiques, comme des faits intellectuels, comme des faits spéciaux, et de quelque façon qu'on les considère à ce point de vue ils peuvent être étudiés par la méthode des sciences physico-mécaniques, par la méthode des sciences physico-chimiques, par la méthode des sciences biologiques, et par la méthode des sciences naturelles ou de classification. Fidèle à son principe de ne pas se limiter à un seul moyen d'interprétation des faits, M. Rauh se place successivement à tous les points de vue qu'il indique, il critique les théories de ses devanciers, en extrait ce qui lui paraît bon, donne ses propres opinions, marque ce qui lui semble encore obscur ou inconnu. Surtout il évite la simplicité, et ne cherche nullement à résumer en quelques formules brèves les résultats de la science. « La psychologie, dit-il vers la fin de son livre, ne peut et ne doit dès lors présenter qu'un aspect chaotique. Cela n'est peut-être pas son état définitif; et il y aura peut-être avantage quelque jour à pousser aussi loin que possible une hypothèse au lieu de passer de l'une à l'autre, selon les secours immédiats que chacune peut fournir. Cela est possible, quoique sans doute la multiplicité des explications tienne ici à la complexité même des choses qu'il ne faudra jamais perdre de vue. Mais en tout cas nos psychologies ont pour le moment besoin d'être compliquées, et, dans l'état actuel de la science, il s'agit avant tout de mettre en lumière toutes les méthodes possibles d'explication. La simplicité peut être, en effet, un principe de recherche quand elle a chance de réussir. On pourrait presque dire que le principe est ici inverse. Le psychologue doit être guidé par ce principe : *ne pas simplifier à l'excès.* » Sur presque tous les points, la pratique de M. Rauh répond à ses théories. Cela, on le comprend aisément, rend l'analyse complète de son livre trop longue pour être tentée ici. Je me bornerai donc à examiner d'abord les idées générales de l'auteur et je reviendrai ensuite sur quelques points de détail.

Les critiques que M. Rauh adresse à la psychologie actuelle sont assez souvent justes. Il a raison contre certains auteurs qui ont compris la science d'une manière étroite et vraiment trop personnelle. Je pense encore comme lui qu'il faut faire appel à tous les moyens de constater les faits, et de les comprendre. Et je ne crois pas être en désaccord avec lui si j'ajoute qu'il faut sinon tâcher de retrouver bien vite

l'unité, au moins marcher dans sa direction, et n'accepter de contradictions que provisoires ou simplement apparentes. Mais comme M. Rauh a été très frappé des inconvénients d'une recherche prématurée de l'unité et de la généralisation excessive, il s'est attaché surtout à l'autre face de l'œuvre scientifique, à la constatation des faits et à leur interprétation première et multiple qu'il croit même aventureuse. Il a naturellement été entraîné comme il arrive presque toujours, à dépasser les bornes et à séparer beaucoup trop, à mon avis, la philosophie et la science. Au fond l'œuvre du savant et celle du philosophe ne peuvent être rigoureusement distinguées : un savant digne de ce nom est forcément un peu philosophe, et quel est le philosophe qui ne se juge, à quelque degré, un savant? S'il se trompe d'ailleurs, c'est qu'il n'est pas non plus, à proprement parler, un philosophe. M. Rauh oppose la science à la philosophie comme le bon sens à la logique, mais le bon sens n'est qu'une logique instinctive et partielle, et s'il est vraiment « bon » il ne saurait s'opposer à une logique vraiment logique. L'unité, d'après lui, resterait le but du philosophe; pourtant la multiplicité de principes qu'il conseille au savant indique déjà une marche vers l'unité, et l'unité reste encore le but dernier. Il semble donc que les idées de M. Rauh constituent surtout un bon conseil pratique. Il a pu constater justement que des préoccupations philosophiques, d'espèces diverses, avaient nui à la constitution d'une psychologie scientifique, en avaient arrêté ou dévié la marche. Il conseille de s'en méfier. Tout le monde peut être en cela d'accord avec lui.

Mais je ne puis admettre que le savant diffère encore du philosophe comme la connaissance de l'action. « Le savant, dit M. Rauh, est, lui aussi, un homme d'action en ce sens qu'il vise un objet spécial qui est de prévoir et — si possible — de modifier les faits pour le bien de l'homme. Le philosophe cherche — sans en contredire les résultats, mais sans s'astreindre non plus à la lettre de l'existence actuelle — à satisfaire les besoins de sa pensée. Seule entre toutes les pensées humaines, sa pensée n'a d'autre objet qu'elle-même. Seule, elle est parfaitement désintéressée. » Eh bien non, elle n'est pas plus désintéressée que celle du savant. Sans doute le philosophe peut spéculer pour le seul plaisir de spéculer, mais le savant aussi peut observer ou induire pour la seule joie de la vérité découverte. Et considérées à ce point de vue, les deux pensées sont également désintéressées; examinées autrement, replacées dans l'ensemble humain dont elles font partie, elles ne le sont pas plus l'une que l'autre. Si la pensée du savant tend à prévoir et à modifier les faits pour le bien de l'homme, il n'en est pas autrement de celle du philosophe. La première tend à diriger certaines parties de la conduite humaine, la seconde à en diriger l'ensemble, à la coordonner entièrement. Une conception du monde est le fondement nécessaire d'une théorie morale, et même la recherche consciente du bonheur en général doit se fonder sur elle. Il serait

étrange, je pense, de dire que des spéculations sur la vie future ne peuvent que satisfaire la pensée et que les moyens de s'y préparer — puisque tant de philosophies en dérivent — ne sauraient rien avoir d'intéressé.

En se défendant de chercher l'unité, en faisant de l'abstention même de cette recherche une des conditions de la science, il me semble que M. Rauh s'est exposé à mal interpréter parfois les doctrines qu'il combat. Puisqu'il a bien voulu, à plusieurs reprises, discuter mes propres idées, je demande la permission d'indiquer brièvement ici en quel sens je crois pouvoir lui répondre. Il me reproche d'avoir abusé en l'employant exclusivement, de l'idée de finalité à laquelle d'ailleurs il laisse un rôle assez important.

« Quand la vie psychique, dit-il, se présenterait comme un organisme ou un complexus d'organismes, il ne serait nullement établi par là que le point de vue de la finalité soit le seul scientifique. » Et plus loin il discute ma théorie pour expliquer l'association par similitude ou par contraste. Mais je ne prétends pas que tout soit finalité dans l'esprit, et précisément j'ai donné une grande importance à l'activité indépendante des éléments psychiques qui se manifeste par le manque de finalité, par un désordre relatif dans l'ensemble de l'esprit. Et c'est par ce jeu des éléments que j'ai cru pouvoir expliquer en partie l'association par contraste et l'association par contiguïté et ressemblance. Le contraste des couleurs que mentionne M. Rauh me paraît précisément un des cas où mon idée s'applique le plus aisément. Mais le fait indéniable chez l'homme de la lutte et de l'indépendance relative de bien des systèmes psychiques permet de faire intervenir des explications qui n'impliquent en rien ou presque en rien la finalité de l'ensemble de l'esprit. Seulement en ce cas nous retrouvons toujours, à mon avis, la finalité dans les éléments. De plus mes considérations sur l'association systématique n'interdisent aucune autre considération. Je n'ai jamais nié, que je sache, l'importance des hypothèses physiologiques ou chimiques, puisque les éléments derniers des systèmes psychiques sont précisément des phénomènes physiologiques, c'est-à-dire des complexus de phénomènes physico-chimiques. Il me semble donc que sur ce point la théorie de M. Rauh ne s'écarte pas de la mienne autant qu'il l'a cru. Mais je crois, de plus que lui, que la théorie de l'association systématique bien comprise permet de ramener à l'unité les principes qu'il emploie, sans en sacrifier aucun, et en les interprétant, en en précisant le rôle dans la vie de l'esprit.

Le livre de M. Rauh se recommande par de sérieuses qualités d'indépendance, de complexité et de subtilité; il est riche en idées, en considérations diverses, en discussions. M. Rauh, ici, n'est peut-être pas toujours resté fidèle à ses principes; par leur nature et leur forme, ses discussions sont assez souvent plus philosophiques que précisément psychologiques. On désirerait parfois plus de netteté dans l'exposition, et le style est un peu négligé; on dirait que l'ouvrage, très

étudié quant au fond, a été écrit un peu rapidement. Quelquefois l'idée même ne paraît pas se dégager suffisamment. Étudiant la fusion des sentiments, M. Rauh remarque justement que « le plaisir qui nous vient d'un objet sensible peut former un tout indivisible où l'on ne saurait distinguer les éléments, et à ce plaisir sensible s'unissent l'émotion esthétique, parfois des émotions morales, religieuses, pour former un sentiment unique et immédiat. » Et il ajoute : « Il est difficile de savoir aujourd'hui ce qu'il y a d'effrayant par soi-même dans le rugissement du lion ou de touchant par soi-même dans le son de l'orgue ». Ainsi posée, je ne suis pas sûr que la question ait réellement un sens. Il est bien sûr que le lion ou l'orgue ne peuvent exercer leur effet que sur un organisme adapté pour le ressentir. Mais quel sera l'état d'organisme que nous considérerons comme donnant la réaction qui correspondrait à l'effet que produirait « par soi-même » le rugissement du lion ou le son de l'orgue, et comment le définir ?

Parmi les questions de détail que traite M. Rauh, je signalerai les rapports de l'inconscient et de la psychologie et aussi la nature du plaisir et de la douleur. Sur ces deux points, M. Rauh s'écarte des idées le plus souvent exprimées en psychologie, et si les raisons qu'il donne sont discutables, elles ont leur importance. Il admet l'existence de faits psychologiques inconscients, et cette hypothèse lui paraît préférable à l'hypothèse qui les remplace par des faits physiologiques. Pour ne pas trop allonger ce compte rendu, je dois me borner à indiquer cette opinion. Quant au plaisir et à la douleur, M. Rauh se refuse à n'y voir que des phénomènes de passage. « Bien loin de pouvoir être toujours rapportés à la vitalité de l'organisme ou d'un organe, le plaisir et la peine ne peuvent même l'être toujours à *autre chose.* Ils ne sont pas nécessairement le plaisir ou la peine de tel mode d'activité, des *épiphénomènes.* Il semble qu'il y a des plaisirs et des peines — tels quels — purs états fonctionnels, non autrement qualifiables, phénomènes spéciaux analogues aux *sensations.* Y a-t-il lieu de croire que, dans l'état actuel de la nature, le plaisir-luxe, ou la peine-luxe sont les plus rares ; que la théorie du plaisir utile est le plus souvent vérifiée ? La réponse de l'expérience nous a paru sur ce point douteuse. » Je serais porté à croire que les choses peuvent s'expliquer, ici encore, en considérant la vie des éléments de l'esprit en tant que distincte de la vie de l'ensemble. Ce n'est pas qu'on puisse, certes, arriver ainsi à lever toutes les difficultés et à expliquer absolument tous les cas. Mais il n'est guère d'explication scientifique qui ne soit exposée au même reproche. Nous retrouvons ici la théorie générale de M. Rauh sur la multiplicité nécessaire des explications. Et l'auteur aura eu, entre autres mérites, celui de faire revenir les psychologues sur des points trop tôt peut-être considérés comme acquis, et de leur donner une occasion d'enrichir et d'élargir leurs idées.

FR. PAULHAN.

Karl Groos. Die Spiele der Menschen (Iéna, G. Fischer, 1899). — Le présent ouvrage de M. Groos, *Le jeu chez l'homme*, fait suite aux *Jeux des animaux*, dont M. Ribot a rendu compte dans le numéro de novembre 1896 de cette *Revue*. Ce nouveau volume n'est pas moins remarquable que le précédent. Il se distingue par la clarté de l'ordonnance, par la richesse des exemples, par la sobriété et la netteté des discussions. Je ne songe pas à épuiser, en une brève analyse, un livre qui a plus de 500 pages. Mais la simple indication des matières traitées, avec de courtes remarques ici et là, sera déjà suffisamment instructive.

M. Groos a divisé son ouvrage en deux parties, *le système des jeux* et *la théorie du jeu*. La première partie est de beaucoup la plus étendue; la seconde forme en quelque manière un résumé. Dans la première il classe les jeux, en tant qu'ils sont une expérimentation récréative (spielende Experimentiren) toute personnelle, préparant l'individu à la discipline de son organisme psycho-physique; en tant qu'ils manifestent l'activité des tendances qui aboutissent à régler sa conduite avec les autres êtres (spielende Bethätigung der Triebe zweiter Ordnung). Il considère ensuite spécialement, dans les jeux qui servent à expérimenter, l'exercice des appareils sensoriels, des appareils moteurs, des facultés psychiques supérieures; pour les tendances du second degré, les jeux de combat, les jeux d'amour, les jeux d'imitation, les jeux sociaux.

Une rapide discussion sur la valeur de l'instinct dans le jeu sert d'introduction à cet ample travail. M. Groos avait démontré la prévalence de l'instinct dans le jeu des animaux, ou plus exactement l'existence, chez les animaux supérieurs, de quelques instincts qui déterminent, surtout dans l'enfance, une activité en apparence sans but, et produisent ainsi les phénomènes que nous groupons sous le nom de jeux. Le jeu aurait donc pour fonction — et c'est la pensée théorique fondamentale du précédent ouvrage — de permettre à l'animal de compléter et façonner par l'exercice des dispositions transmises par l'hérédité, en vue de satisfaire aux besoins plus compliqués de son existence, auxquels les simples mécanismes instinctifs ne sauraient suffire.

Cette théorie vaut également pour les jeux des êtres humains. Le mot *instinct* ne convient pas néanmoins à toutes les manifestations du jeu dans notre espèce. Il semble plus juste de parler, dans les jeux d'imitation, par exemple, d'impulsions, de tendances « naturelles ou acquises ». Le criterium « biologique » du jeu, de l'activité de récréation, consiste en ceci qu'on n'a pas affaire à la pratique sérieuse, mais à l'exercice préliminaire et gratuit des tendances appropriées. Cet exercice s'accompagne de sentiments de plaisir, par la raison qu'il satisfait à des besoins profonds, et c'est ici le criterium « psychologique ». Là où l'activité s'exerce pour le plaisir même de l'activité, là est le jeu. La simple conscience de l'activité gratuite n'en pourrait fournir, selon M. Groos, un criterium assez général.

1re partie. I. 1. Je ne m'arrêterai pas aux pages, d'ailleurs très intéressantes, qui sont relatives à l'exercice des sens inférieurs, sensations du toucher, de la température, du goût, de l'odorat. M. Groos y rassemble avec discernement les données fournies par les observateurs, Grasberger, Pérez, Preyer, Romanes, Sikorski, Zingerle, Colozza, etc.

Pour le sens de l'ouïe, il restreint la portée attribuée par Darwin à l'instinct sexuel dans la création de la musique. Il étudie d'abord le jeu purement « réceptif » des sons, et établit pour l'ouïe, comme il le fait pour les autres sens, que le domaine du jeu auditif est beaucoup plus étendu que celui du plaisir des sons. L'enfant aime mieux entendre des sons déplaisants que de ne rien entendre du tout; de même le sauvage, l'adulte, les hommes non musiciens, qui se plaisent aux sons en grandes masses. Avec Souriau, dont il estime très justement l'esthétique, M. Groos attribue peut-être trop facilement au rythme un pouvoir de suggestion. Il est vrai qu'il dit *extase*, *rêve*, et non pas *hypnose*, l'hypnose et la narcose n'étant, selon l'expression de Mantegazza, que les espèces du genre. Le tambour sollicite l'attention, et c'est tout. Hanslick a montré que la musique suggestionne quelquefois l'auditeur profane, mais que le musicien entend différemment. Quant à la mélodie, elle est sentie, ajoute M. Groos, comme une « danse de voix ». Elle est même une manière de langage, et emprunte de cette parenté une puissance particulière [1].

Aux jeux « productifs » de l'ouïe, il ramène le rythme de la poésie primitive, la rime, l'allitération, etc. Bücher pense que les instruments de musique sont sortis des instruments de travail, ce qui expliquerait que les premiers instruments sont des instruments à percussion, le tambour, la cymbale, le plectron des Grecs, etc. M. Groos combat cette théorie; il fait remarquer que les instruments à vent, qui sont également rythmiques à l'origine, ne peuvent être une transformation des instruments de travail, que le frappement des cordes n'indique pas non plus de toute nécessité que le travail ait donné naissance aux instruments à cordes, et qu'il a suffi du jeu auditif pour les inventer.

Dans le chapitre des sensations visuelles, il distingue le jeu de la *clarté*, celui des *couleurs*, celui des *formes* et celui des *mouvements*. Il fait observer que la *forme* des objets a plus d'importance pour la *reconnaissance* que les qualités de clarté et de coloration. Il signale le goût et la perception de l'équilibre chez l'enfant, qui juge par analogie avec sa propre organisation.

L'exercice des appareils moteurs donne lieu à de nombreuses remarques. Celle-ci d'abord, toute générale, que le mouvement volontaire ne devient possible que par le souvenir de mouvements automatiques déjà exécutés. Dans la première division de ce chapitre, où il est traité des mouvements des propres organes du corps, M. Groos

1. Je l'ai montré dans *Mémoire et imagination*, 1re partie, chap. III.

observe que les enfants ne règlent pas d'emblée leurs mouvements sur le rythme d'un instrument de musique; un apprentissage plus ou moins long leur est nécessaire. Il rappelle en passant que la danse, qui est le mouvement rythmé, agit peut-être surtout à la manière d'un narcotique, qu'elle donne l'illusion de la légèreté du corps. Il note encore le grand plaisir que les enfants éprouvent à sauter dans le vide, et reproche incidemment à Souriau — je lui ai adressé le même reproche — d'avoir déprécié le plaisir du mouvement de descente, au jeu de l'escarpolette par exemple.

2. Dans la deuxième division, où il considère le mouvement des objets, il part de cette observation juste, que l'homme étend d'instinct son pouvoir aux objets qui l'environnent, et il distribue en six groupes les mouvements qui concourent à cette fin : 1° l'exploration extérieure, 2° les jeux destructifs (analyse), 3° les jeux constructifs (synthèse), 4° les jeux de patience, 5° les jeux de jet, 6° la prise d'objets en mouvement. Dans les jeux mêmes qui consistent à *jeter*, il examine successivement *a*) le simple jet, *b*) le jet par percussion ou par impulsion, *c*) le jet qui engendre un mouvement de rotation, de glissement, etc., *d*) le jet vers un but qui est visé. Il se trouve conduit ici à parler du *sport*. Il le définit « l'exercice d'un jeu accompagné de réflexion et devenu scientifique ». De là vient que les enfants, malgré l'importance que le jeu a pour eux, ne le poussent jamais jusqu'au sport. Tel aussi le joueur d'échecs qui ne consacre à ce jeu que son temps disponible et n'y cherche qu'une récréation.

3. M. Groos ne recherche pas dans ce travail jusqu'à quel point les jeux contribuent à exercer *A*) l'*intelligence*, *B*) le *sentiment*, *C*) la *volonté*. Mais il étudie ces facultés supérieures de l'âme comme objets mêmes du jeu, et passe en revue les cas où le jeu est une expérience directe de la mémoire, de l'imagination, de l'attention, etc. Il nous faut courir à travers ces pages riches d'observations psychologiques et d'exemples curieux.

A. Les phénomènes de *reproduction* comprennent pour lui la reconnaissance et la mémoire. Le *leit-motiv*, l'allitération, etc., valent, remarque-t-il, par le plaisir de la reconnaissance. Il distingue deux moments dans la reconnaissance : la conscience d'une perception antérieure, par assimilation avec la perception présente; la reconnaissance de l'objet et sa restitution dans son milieu antérieur.

Il considère dans l'*imagination*, *a*) l'illusion récréative, *b*) l'emploi récréatif du matériel de la mémoire. Pour ce dernier point, il relève le fait important que, même dans l'imagination constructive, la production des images est pour la plus grande part involontaire. La volonté, dit-il, s'emploie à concentrer l'attention sur les apparitions intérieures et à régler le choix à faire entre elles (j'ai noté le même fait comme orientation de nos images) [1], plutôt qu'à créer les images elles

1. Ouvrage précité, IIe partie, chap. III.

mêmes : et c'est pourquoi les artistes ont l'impression d'être inspirés.

Assimilation et imagination constructive se touchent. Le morceau de bois où l'enfant se figure une bouteille de lait pour sa poupée, les traits qui lui donnent l'image d'un homme, l'animation d'objets inanimés, tout cela est en même temps assimilation et construction et témoigne d'une activité synthétique, dont la valeur récréative se reconnaît à ceci : que les imitations trop complètes de la réalité, parce qu'elles laissent peu de place aux achèvements de l'imagination, risquent toujours de nous satisfaire imparfaitement.

Si difficile qu'il soit de spécifier les processus de l'imagination, et toutes grandes que sont les différences individuelles en raison des divers tempéraments de la mémoire (visuelle, motrice, etc.), M. Groos pense pouvoir les réduire à ces trois modes très généraux : 1° réunion de représentations complexes, qui n'existent *pas*, ou qui du moins ne sont pas unies de la même manière dans la réalité ; 2° détachement de quelques traits d'un ensemble, qu'on transporte à un autre ensemble ; 3° agrandissement ou rapetissement. Ces trois formes, dit-il, se trouvent également dans la production artistique, qui n'est bien souvent qu'un jeu de l'imagination, et dans les jeux qui servent simplement à expérimenter.

Suivent des remarques judicieuses sur l'attention motrice (l'action d'épier chez l'animal), ou attention agissant sur les mouvements, qui précède l'attention théorique ; sur la curiosité ; sur l'attrait du nouveau pour le nouveau, qui a dans l'art un si grand rôle. Carstanjen a dit, non sans raison, que l'extension rapide des imitations empêche de notre temps la constitution d'un style.

Pour ce qui est de l'entendement pur, M. Groos distingue les rapports de causalité et les rapports d'inhérence. La joie que nous éprouvons à découvrir des rapports de causalité lui paraît être le fondement de tous les jeux, en ce sens qu'il n'est point de jeu où la « joie d'être cause », sous une forme quelconque, ne constitue le noyau du plaisir. Il s'agit plutôt ici, bien entendu, du sentiment de causalité que de la connaissance logique d'un enchaînement causal. Certes, le plaisir de l'activité logique a trouvé son emploi dans les trois catégories des jeux du mouvement : exploration, destruction, construction. Si l'impulsion au mouvement reste la première, la répétition du *post hoc* laisse intervenir cependant l'intérêt pour le *propter hoc*, et cela jusqu'au degré où le vrai caractère du jeu disparaîtrait. Ce caractère n'en persiste pas moins dans les joutes d'esprit où le plaisir consiste à deviner des conséquences, par exemple dans les problèmes d'échecs ; il persiste aussi dans l'action tragique.

Les rapports d'inhérence, c'est-à-dire les rapports d'une chose à ses propriétés, d'un concept à ses signes, plus profonds encore, ne sont pas absents du jeu. L'*énigme* est un jeu universel. Le mot d'esprit est une expérience logique ; la personnification de l'abstrait y a son rôle. comme dans l'imagination constructive.

B. Il n'est pas douteux que les sentiments peuvent fournir la matière d'un jeu. Mais on n'a guère parlé que du « plaisir du mal ». Le jeu, pense M. Groos, ne saurait s'appliquer aux purs sentiments de plaisir, car il faudrait alors concentrer son attention sur le sentiment, ce qui n'aboutirait qu'à l'affaiblir. C'est seulement lorsque nous sentons du plaisir dans notre propre mal, que nous avons conscience de jouer avec nos émotions : le sentiment du sujet se détache en ce cas du sentiment sur lequel il porte son attention. Quatre espèces de sentiments se présentent dans ces conditions : le mal-être corporel, le déplaisir intellectuel, la surprise, la crainte.

La *catharsis* d'Aristote s'applique à l'état d'apaisement après l'orage du cœur, non au plaisir ressenti dans la douleur même. Ce dernier, pourtant, explique seul le tragique, c'est-à-dire le plaisir que nous avons à jouer avec la douleur. Aristote ne semble pas avoir vu cet aspect du problème.

C. Les jeux de la volonté consistent en actions d'arrêt de mouvements hérités ou acquis. Ils manifestent un sentiment de force, et prennent presque toujours la forme de jeux guerriers. On placera aussi dans cette catégorie les jeux où il s'agit de réprimer le rire, le clignement des paupières, etc., ou le geste de lever le doigt comme au *pigeon vole*.

II. 1. Parmi les jeux d'un caractère social, M. Groos étudie d'abord les jeux guerriers, ceux où l'on rencontre devant soi un adversaire réel, qu'il s'agisse d'une lutte corporelle ou d'une joute intellectuelle. Les *paris* entrent dans cette catégorie : l'étudiant allemand boit pour montrer sa résistance aux effets de la boisson. Les *jeux de hasard* sont aussi des paris intellectuels; on y discerne trois éléments : le plaisir du gain, dont la valeur d'excitation croît avec l'enjeu, sans que le gain soit d'ailleurs l'objet du jeu, le plaisir d'une excitation forte, et le plaisir de la lutte.

Le jeu apparaît jusque dans l'impulsion à détruire; il intervient parfois dans le crime, après le crime. Les formes du jeu destructif, ou de la simple *taquinerie*, sont nombreuses chez l'animal, l'enfant, l'adulte. Mais venons au *plaisir du comique.*

En bien des cas, le rire est le cri de triomphe du penchant belliqueux. Les récits, les épopées des peuples primitifs le montrent assez. La même situation apparaît souvent dans le comique. Ce n'est pas qu'on puisse assimiler simplement le comique au plaisir du dommage. Selon Groos, le fait essentiel est alors que le spectateur s'identifie pour un moment, par imitation intérieure, avec le personnage déprécié, puis se sépare de lui, l'instant d'après, avec le sentiment triomphant de sa propre supériorité. Un jeu de représentations contrastantes engendrerait l'effet comique : il résulterait de la fusion du simple plaisir du dommage, qui n'est pas esthétique, et du simple contraste, qui n'est pas risible. Il est d'ailleurs des régions du comique où le plaisir du dommage n'intervient pour ainsi dire plus; ce plaisir se

borne alors à triompher du choc de deux représentations, qui nous avait d'abord désorienté (le mot d'esprit), mais dont nous devenons maîtres tout à coup. Ici, nul dommage pour un tiers.

Je passe les *jeux de chasse* et arrive au *spectacle* des jeux de guerre. Le *tragique* s'y rattache. La simple vue d'un combat est esthétique, parce que nous « prenons part ». Poésie lyrique, drame, épopée, enferment toujours une lutte; où elle manque, comme dans la *Messiade*, naît bientôt l'ennui. S'il est vrai, écrit M. Groos, que le conflit met en relief le caractère du héros, il est non moins vrai que le spectateur raffiné prend seul intérêt au développement d'un caractère; le spectateur naïf s'intéresse surtout au conflit, au combat même. Il relève, à l'encontre de Volkelt, dans l'impression tragique, le « plaisir de l'excitation intense ». Le plaisir qui subsiste alors même que le héros succombe, ne peut naître que du sentiment de sa victoire intérieure. La tragédie — et c'est un apport que je me permets de faire au texte de M. Groos — ne vient pas de l'événement, mais du héros. Rien n'est tragique avec les petites âmes.

2. Au chapitre des *jeux d'amour*, je note une observation intéressante sur le comique qui s'attache aux choses du sexe. Vischer attribue cet état du sentiment à l'action de franchir les limites imposées par les mœurs, en d'autres termes, au plaisir du triomphe. M. Groos n'est pas satisfait de cette explication. Il distingue ici une situation offensive et une situation défensive. Offensive, quand le spectateur a le sentiment de sa supériorité, en présence de l'amoureux que sa passion désarme et affaiblit comme le ferait l'ivresse. Défensive — et c'est le côté délicat du problème — quand le même spectateur se délivre par le rire de l'excitation sexuelle, si légère soit-elle, que provoque aisément la vue des choses d'amour.

3. La partie de cet ouvrage consacrée aux *jeux d'imitation* est des plus riches. Il n'est pas facile de décider en quel sens, ou jusqu'à quel point, la tendance à l'imitation est un instinct. M. Groos retrouve encore dans cette tendance la combativité naturelle à l'homme, qui « veut faire ce que les autres font ». Il étudie l'imitation des mouvements particuliers et des perceptions optiques, l'imitation des sons, au sujet de laquelle il signale le rapport de l'imitation au langage : « L'imitation, écrit-il, rend compréhensible l'origine du symbole, car chaque copie est un symbole de l'original. »

A propos des jeux d'imitation plastique, il réfute l'opinion de v. d. Steinen, qui rattache l'origine du dessin à la reproduction intentionnelle des gestes. Cette explication ne résout pas la difficulté. Geste expressif et reproduction pour la reproduction sont deux choses. M. Groos préfère recourir à « l'expérience qui joue ». Il n'hésite pas à considérer, avec Grosse, le dessin comme un jeu, chez les primitifs, chez les enfants, et souvent aussi chez les artistes. Le dessin des enfants, a écrit Grosse, est symbolique; celui des peuples chasseurs, naturaliste. M. Groos pense avec raison que la vraie différence entre

les deux est que les enfants s'en tiennent, par impuissance, aux quelques traits qui suffisent à suggérer la représentation mentale. Le dessin, ajouterais-je, est toujours symbolique à quelque degré, ou, si l'on veut, synthétique; mais l'enfant n'a pas à son service, ni dans sa mémoire ni dans ses doigts, des « images d'interprétation » aussi riches, aussi précises que celles de l'adulte un peu exercé.

Les pages sur l'*imitation intérieure* enferment une discussion approfondie de la théorie que les auteurs allemands désignent d'un mot expressif, l'*Einfühlung*. Jouffroy, que nous oublions en France et que M. Groos se plaît à citer, a dit : « Imiter en soi l'état extérieurement manifeste de la nature vivante, c'est ressentir l'effet esthétique fondamental. » Cette identification, c'est l'*Einfühlung*, et, si elle ne constitue pas tout le domaine esthétique, elle est du moins un important facteur du plaisir esthétique. Comment expliquer cet état particulier? Lipps a conclu, d'une étude faite à ce propos sur l'effet produit par la colonne dorique, que « je *sympathise* avec la manière d'être de la colonne dorique et avec la réalisation qu'elle offre d'une vie intérieure, parce que je *reconnais* là une manière d'être conforme à la nature, et qui m'est agréable ». Stern[1] réduit de même notre jouissance des formes à la sympathie. Or cette thèse ne considère pas les associations « successives »; elle vise un acte de « fusion simultanée » par lequel le retentissement des états antérieurs s'agrège immédiatement avec ce qui est donné dans la réalité présente. Elle ne nous apprend donc rien sur la question du plaisir esthétique. Le bruit du tonnerre, par exemple, en vertu de ces processus synthétiques, produit l'impression d'une voix puissante qui menace. Mais cette impression ne devient esthétique que si l'auditeur jouit de ces processus comme tels, s'il se désintéresse des effets réels du phénomène, s'il *joue*. Ainsi pour la colonne dorique : il faut, pour la voir en artiste, que je m'attarde volontairement dans l'impression d'élancement qu'elle me donne, et que j'en jouisse pour le simple état agréable où cette impression me laisse.

D'autre part, ce genre de sympathie, de vie en autrui (*Miterleben*), semble à M. Groos être liée étroitement à l'imitation dramatique. Celle-ci commence par des réactions purement motrices, pour s'enrichir ensuite toujours davantage par la joie que nous avons à entrer dans la situation d'une autre créature. De même la sympathie paraît n'être qu'un pas plus avant dans la spiritualisation de l'instinct imitatif. Considérer, en un mot, la sympathie comme un jeu d'imitation intérieure, c'est caractériser exactement l'état psychique qui se produit, dans le plaisir esthétique, sur le fondement des processus de fusion invoqués par l'école de Lipps.

Remarquons en outre que l'*Einfühlung* recourt seulement à l'effet après coup d'*états passés*. Or cette identification a trop de chaleur et

1. Voyez notre compte rendu d'un ouvrage de Paul Stern, *Einfühlung und Association*, etc., *Revue philosophique*, août 1898.

de force pour qu'on se contente de cette résurrection d'expériences anciennes. Ainsi ont pensé Dilthen, Ziegler, Biese. L'imitation intérieure doit être comprise comme une activité réelle, liée à des processus moteurs.

Dans les jeux des enfants, l'imitation extérieure n'est que le moyen de l'imitation intérieure. Que se passe-t-il, quand les gestes visibles de l'imitation font défaut? La sympathie se réduit-elle alors à un simple processus cérébral, où n'existent que des souvenirs de mouvements passés? Nullement, et des mouvements existent, quoique non perceptibles aux yeux. Vischer, Couturat, Stricker, Vernon Lee et Amstruther Thomson, en ont abordé l'étude. Les mouvements, du reste, et M. Groos reproche à ces derniers auteurs de l'avoir méconnu, ne sont pas des *copies*, mais des *symboles* de l'original qui est l'objet de la perception. Un geste suffit pour signifier la décollation, etc. Les individus qui appartiennent au type moteur sont peut-être des privilégiés à cet égard. Mais tous, nous sommes des moteurs à un degré quelconque, et souvent sans le savoir.

Je ne m'arrêterai pas, dans la crainte de prolonger trop cette analyse, aux observations supplémentaires concernant les *jeux sociaux*, et je passe tout de suite à la deuxième partie de l'ouvrage, à la *Théorie du jeu*. L'auteur présente cette théorie des six points de vue suivants : physiologique, biologique, psychologique, esthétique, sociologique, pédagogique.

2e partie : — 1. *Point de vue physiologique.* — Le jeu peut s'expliquer : 1° par un superflu d'activité qui demande à se dépenser; 2° par un besoin et comme un moyen de restauration des forces. M. Groos montre que chacun de ces principes est insuffisant, et il les complète l'un par l'autre. Le principe d'activité superflue régit, dit-il, les jeux de l'enfance; le principe de restauration, ceux de l'âge adulte. On n'aperçoit pas, dans le cas de l'adulte, où serait le superflu d'énergie à dépenser. Il serait légitime cependant, remarquerais-je, d'invoquer ici un autre fait, et c'est la *distraction* que je veux dire. Le jeu, en tant que distraction, exige sans doute quelque énergie disponible; mais il règle la distribution de cette énergie, et rétablit l'équilibre de la dépense. Ainsi le valseur qui change le sens du mouvement pour échapper au vertige. Peut-être M. Groos, s'il avait porté son attention sur l'*alternance* des jeux parmi les enfants, aurait-il eu l'occasion de faire, à cet égard, quelque remarque intéressante. Dans les cas où la fatigue est trop grande, ni l'enfant ni l'homme ne jouent, ils demeurent accablés, ou dorment.

Si l'on pousse quelquefois le jeu jusqu'à l'épuisement, la première cause en serait, pense l'auteur, dans le phénomène de la réaction circulaire, dans l'imitation de notre propre mouvement, l'acte devenant ainsi le stimulant de sa répétition; une autre cause en serait dans le vertige, dans l'ivresse du mouvement, qui apparaît avec exagération chez les malades.

2. *Point de vue biologique.* — Un troisième principe d'explication du jeu a été invoqué, — l'exercice utile du jeu, ou son utilité biologique. Ce point de vue nous met en présence de deux problèmes principaux, l'explication génétique du jeu et l'appréciation de sa valeur biologique. Dans les espèces vivantes, l'instinct, les réflexes parachevés nécessaires à la conservation de l'espèce, remplissent leur but sans qu'il soit besoin de les exercer, ou du moins fort peu. Il n'en va pas de même chez l'homme. Un plus grand nombre d'instincts existent en lui; mais il est à sa naissance un être inachevé, qui doit faire l'éducation de ses aptitudes. La première période de la vie y est réservée : le jeu est la forme d'exercice des dispositions naturelles de l'être humain. Il n'existe pas, en somme, un instinct général du jeu; mais des instincts particuliers se révèlent dans le jeu, qui n'auraient pas d'autre occasion de se manifester et de s'exercer. Ce que la *sélection* a créé (la position de M. Groos à l'égard du darwinisme est prudente et sage), ce n'est pas la tendance à jouer, c'est la période d'enfance et de jeunesse. La valeur éducative du jeu se montre d'ailleurs même chez l'adulte, dans l'art par exemple, dont l'influence biologique et sociologique n'est pas niable. Schiller aurait donc eu raison de dire que « l'homme n'est complet que quand il joue ».

3. *Point de vue psychologique.* — Selon Wundt, les marques du jeu seraient, en particulier, l'*imitation* et la *conscience* réelle du but purement fictif du jeu. Les véritables marques psychologiques en sont toujours, selon M. Groos, le *plaisir* et le *désintéressement* de toute fin pratique. L'imitation seule, quoi que Baldwin en ait dit, ne suffit pas à produire le jeu; il n'apparaît qu'avec la *répétition* voulue pour le plaisir qui l'accompagne. Un enfant étend les bras et fait le geste de saisir : c'est là le moment biologique, instinctif, non pas encore le moment psychologique, intelligent; on ne peut dire que l'enfant joue, aussi longtemps qu'il ne s'amuse pas de son geste et n'y donne pas attention.

Quant au degré d'*illusion* dans le jeu, elle n'est jamais complète, selon M. Groos, et c'est aussi mon avis. Le plaisir de l'illusion volontaire résiderait dans « la joie d'être cause », et dans le sentiment de la liberté, qui en est voisin. La théorie de la « restauration » aurait par là une grande portée psychologique; nous trouverions dans le jeu notre affranchissement de la vie étroite et de l'angoisse terrestre.

4. *Point de vue esthétique.* — Au cours de ses études, déclare M. Groos, la conviction s'est fortifiée en lui, que le jeu et l'esthétique demeurent en connexion étroite. Mais cette connexion serait plus étroite encore dans la pure jouissance de l'art que dans la production artistique. Les raisons en sont assez évidentes : l'art devient bientôt, pour l'artiste, le but de sa vie; la pratique en exige l'acquisition d'une technique, qui n'est pas un jeu; l'artiste, enfin, poursuit aussi des buts à côté, succès, fortune, etc.

Si chaque excitation sensorielle a sa qualité propre, le fond du

plaisir esthétique, c'est toujours le plaisir de l'*excitation* en général. A l'excitation simplement agréable correspond, selon M. Groos, le plaisir de la *beauté*; à l'excitation forte, le plaisir du terrible, du *sublime*, du tragique.

Pour ce qui est de la valeur esthétique des sens inférieurs, M. Groos estime qu'il y a sans doute plaisir et jeu dans l'action d'odorer, par exemple; mais il rappelle que les formes supérieures du jeu exigent qu'à la simple activité sensorielle s'ajoute le caractère de l'illusion. Seules, la vue et l'ouïe permettent ce *plus*, qui est nécessaire à l'art. Le plaisir esthétique ne se borne pas au jeu des sens; il comporte l'activité des hautes facultés psychiques, et l'illusion en reste la marque générale. Or, l'illusion comportant imitation et identification, ainsi qu'on l'a vu, il importe (M. Groos répond ici à une critique de Lipps) de considérer le contenu de l'illusion, en d'autres termes la qualité de ce qui est imité, si l'on veut apprécier exactement la valeur de l'état esthétique. Autre chose est de contempler un mollusque dont les écailles s'ouvrent et se referment, ou une mère qui berce son enfant. Il arrive enfin que le plaisir esthétique dépasse la sphère du jeu, en vertu du « contenu moral » du sujet; il ne s'en détache pourtant pas absolument, et le plaisir cesserait d'être esthétique, si l'effet moral de l'œuvre d'art ne se déployait pas dans le jeu et par le jeu de l'artiste.

Cette analyse est déjà trop étendue pour que j'insiste maintenant sur les points de vue *sociologique* et *pédagogique*. J'abandonne à nos lecteurs le soin de pratiquer eux-mêmes cet excellent livre; ils y feront une abondante provision de faits et d'idées, que ces maigres pages laissent deviner à peine.

LUCIEN ARRÉAT.

E. Regalia. VI HA UNA COSCIENZA E UN SOGGETTO COSCIENTE? Estratto dall' *Archivio per l'Antropologia e l'Etnologia*. Vol. XXVIII, fasc. 3, 1898; br. in-8, 53 p.

L'étude que nous présente M. Regalia doit faire partie d'un travail plus vaste. L'auteur y a travaillé à débarrasser la psychologie de quelques fantômes qui l'encombrent encore. On peut rattacher son étude aux critiques des conceptions métaphysiques de l'âme et de ses facultés, de la substance, etc., qui furent vigoureusement poussées chez nous contre la psychologie spiritualiste par Taine et par les néo-criticistes, et en Angleterre par les analystes de l'école expérimentale. Il n'est pas devenu complètement inutile de faire la guerre aux entités, aux mythes méconnus qui reparaissent souvent sous une forme ou sous une autre. M. Regalia s'y emploie avec un zèle éclairé et un bon sens auquel on donnera souvent raison. Il s'attaque cette fois aux notions de conscience et de sujet conscient, et tâche d'établir que la conscience n'a pas d'existence à part, comme faculté ou comme théâtre, en quelque sorte, des phénomènes psychiques, et qu'elle n'a pas

de réalité en dehors de ces faits. Il en est de même pour le sujet conscient.

M. Regalia termine sa brochure en exposant brièvement ses vues sur la douleur. D'après lui, la douleur est la cause de toute action, à condition que l'on entende par douleur non seulement les formes les plus nettes de ce sentiment, mais aussi celles qui s'y rattachent. Toute action a pour but de faire cesser un état douloureux. Si beaucoup d'actions semblent destinées à faire continuer et non cesser un état actuel, il ne faut voir là qu'une apparence. Si un animal continue à manger, c'est que l'état pénible de la faim n'a pas encore disparu chez lui; quand cette douleur cesse, l'action cesse aussi. Un homme qui travaille à conserver les biens qu'il possède n'agit ainsi que parce qu'il craint de les perdre. Personne n'agit pour s'assurer ce qui ne risque pas de lui manquer. « Dans les êtres sentants, la douleur est l'antécédent constant et immédiat du mouvement. En cela consiste la solution du problème psychologique. » Et si l'évolution est un progrès, la douleur, qui pousse à chercher, tant qu'ils ne sont pas trouvés, les mouvements aptes à la faire cesser, est encore l'explication suprême des processus évolutifs. On voit assez les objections que soulève l'idée de M. Regalia. Il donne, à mon avis, trop d'importance à un fait trop peu général pour le rôle qui lui est attribué.

Fr. Paulhan.

III. — Morale.

Theodor Lipps. Die ethischen Grundfragen, in-8°. Munich.

Ce volume est un recueil de dix conférences faites par l'auteur au *Volkshochschulverein* de Munich, et cette forme et cette destination spéciales n'ont pas été sans influer sur l'exposition, qui semble parfois à la lecture un peu touffue et un peu inégale; mais il est évident que la faute est plus aux circonstances qu'à l'auteur lui-même, et il y aurait de l'injustice à en garder rancune au livre, qui est intéressant, riche et bien développé.

Toute la morale, je pourrais dire même un peu plus que la morale, y est traitée; et c'est la morale non d'une école, non d'un moment, mais la morale au sens absolu du mot, telle que nous pouvons la concevoir. Pour la concevoir, la connaissance universelle ne nous est pas nécessaire : nous n'avons qu'à redescendre en nous-mêmes et à tâcher de nous connaître, nous n'avons qu'à examiner des faits psychologiques : et une observation exacte et sûre nous fera monter des premiers sentiments moraux jusqu'aux règles supérieures, jusqu'à la forme dernière de la morale en l'homme. L'idée directrice de l'ouvrage est posée dès les premiers mots : toute conception morale contient en soi l'exigence que l'homme dans ses actions se conforme à ce qu'elle prescrit; or on ne peut exiger de l'homme que ce qui est en son pou-

voir, que ce qu'il est capable d'accomplir, que ce qui est enfin d'accord avec sa nature : et c'est une théorie morale condamnée d'avance que celle qui veut faire violence à la nature humaine, et étouffer des instincts et des motifs puissants et innés en l'homme. Par conséquent la morale en soi telle qu'on tâche de la construire ici ne peut imposer à l'homme que les obligations correspondantes aux motifs, aux ressorts qu'il a en lui; elle ne peut rien supprimer; avant tout elle doit laisser à l'homme tout son libre développement; elle ne vient pas pour refaire la nature humaine, mais seulement pour l'organiser. Voilà le grand point établi, et c'est de là que la théorie tout entière va découler naturellement.

Or quels sont ces motifs qui poussent l'homme à agir? Sont-ils purement égoïstes, en ce sens que l'homme ne cherche dans toutes ses actions que sa satisfaction personnelle, n'a pour but que d'acquérir pour lui seul le plus possible de biens extérieurs? Ou au contraire peut-il éprouver de la satisfaction à voir d'autres hommes posséder ces mêmes biens qui lui semblent si précieux, en d'autres termes les sentiments altruistes agissent-ils comme motifs naturels en lui? Il est évident que les deux sortes de sentiments se rencontrent chez l'homme et que nier l'existence des seconds, c'est nier un fait psychologique certain : la sympathie qui nous fait, pour ainsi parler, revivre chez autrui nos propres joies et nos propres douleurs. Nous avons donc déjà deux des motifs, agissant en l'homme, les sentiments égoïstes et les sentiments altruistes.

Mais là ne sont pas les seuls motifs qui poussent les hommes dans la vie : il en est d'une autre sorte. Quand je fais tel ou tel acte, et que le seul motif qui m'a décidé, c'est que, si j'avais agi autrement, j'aurais perdu le respect de moi-même, j'aurais cessé de m'estimer, peut-on dire que j'ai agi par égoïsme ou par altruisme? Ni l'un ni l'autre : ce qui m'a poussé à agir, c'est le besoin de m'affirmer moi-même, de déployer la puissance et l'énergie qui sont en moi, c'est le sentiment de ma propre personnalité dans ce qu'elle a d'actif, d'expansif et de généreux, et c'est là proprement le sentiment moral chez l'homme. A ce sentiment, par l'effet naturel de la sympathie, correspond un sentiment analogue vis-à-vis de la personnalité d'autrui, qui nous fait admirer, respecter cette puissance, cette unité de la personnalité chez les autres, et qui, par les exemples et l'émulation qu'il nous donne, nous pousse à élever de degré en degré notre propre personnalité.

Voilà donc différentes sortes de motifs : sentiments égoïstes, altruistes, sentiments de la personnalité. La morale va-t-elle nous obliger à étouffer toute une classe de ces sentiments, et à cultiver seulement les autres? Nullement : tout ce qui est dans l'homme y est pour se développer, et ce serait folie que de vouloir s'y opposer. Mais alors si tous les motifs innés en l'homme doivent y croître et prospérer, quel est l'office de la morale et qu'est-ce donc que le mal? Ceci est bien vrai : aucun des motifs qui sont en l'homme ne peut, considéré

en lui-même, être appelé mauvais; ce qui peut l'être, c'est la volonté, c'est-à-dire la personnalité se manifestant dans l'acte du vouloir, dans la décision, et cette décision est mauvaise parce que tous les motifs qui auraient dû la déterminer n'ont pas été pris en considération; encore une fois ce n'est pas les motifs qui en ont été la cause qui sont mauvais en eux-mêmes, ce qui l'est, c'est l'absence des autres motifs qui auraient dû contre-balancer ceux-ci et triompher sur eux. Le mal, c'est donc avant tout un manque, un défaut, le défaut des motifs nobles, humains, de l'ordre le plus élevé, s'opposant aux motifs plus bas, plus étroits, plus personnels, et les empêchant d'amener l'acte de volonté : le mal c'est une négation, et le devoir de la morale, c'est d'établir un rapport, un ordre, une hiérarchie entre les motifs qui, comme autant de prétendants, aspirent à diriger et à gouverner l'homme.

Si nous examinons maintenant ce qui, au point de vue moral, va faire l'objet de nos jugements, nous verrons que ce sont les actions humaines; or, on peut comprendre sous ce nom deux notions distinctes : la première fera consister l'action exclusivement dans les mouvements extérieurs qui l'accompagnent, dans l'effet extérieur qu'elle produit; à ce point de vue une action ne pourra être jugée que par ses résultats, elle sera bonne en tant qu'elle aura eu des suites heureuses : c'est le point de vue des utilitaristes et des eudémonistes. Mais une seconde notion, c'est celle qui fait de l'action une manifestation de la personnalité, un mode selon lequel elle s'affirme, et ce n'est plus alors par les résultats, ou du moins par les résultats seulement qu'on pourra juger une action humaine; elle vaudra ce que vaut la personnalité dont elle émane, elle n'aura de signification qu'en tant qu'elle manifestera le caractère, la disposition (Gesinnung) qui lui a donné naissance; et c'est là le vrai point de vue moral. Ce n'est pas l'action en elle-même et isolée qu'il faut considérer, c'est la personnalité, le caractère dans son entier dont elle n'est qu'une manifestation. L'action ne doit donc pas servir à juger l'homme, mais l'homme à juger l'action. Et dans ses actions, dans les manifestations de sa personnalité, l'homme ne doit pas obéir à une loi écrite, à un dogme, à une autorité; il ne doit être ni aveugle, ni intéressé : il doit être libre et n'obéir qu'aux motifs qui sont en lui. L'obéissance est un moyen d'éducation, une discipline pour la personne morale; elle ne doit jamais être un but; sinon elle étouffe tout ce qui en l'homme est proprement moral, c'est-à-dire cette énergie, cette force d'expansion, cette perpétuelle poussée vers le meilleur et le plus élevé, qui ne trouve sa satisfaction que dans l'action et la volonté libre. Lessing a dégagé d'une façon frappante ce qu'il y a de moral dans l'étude et par là même dans toute tentative humaine : il imagine que le choix lui est laissé par le Créateur de recevoir de sa main la vérité ou l'aspiration au vrai; c'est la dernière qu'il choisit. L'homme, en effet, n'est pas au point de vue moral bon par les résultats auxquels il arrive, mais par les dispositions qui l'animent. Voilà la grande vérité, et pour y

atteindre, il ne doit pas obéir aveuglément, mais être son propre législateur. Celui qui a trouvé la vraie liberté morale a trouvé Dieu lui-même; car il n'est rien où Dieu se révèle plus complètement que dans la personnalité parvenue à la liberté.

Mais cette perfection, ce complet épanouissement du caractère dans l'homme qui lui permettrait de n'écouter que lui-même et d'agir nécessairement et toujours comme un être moral et bon, en quoi consistent-ils et quelle est la voie pour y arriver? Le caractère de l'homme est moral au sens absolu du mot quand il a la vision de tous les buts possibles qui peuvent se présenter à l'activité humaine, et quand ces buts agissent sur lui avec toute leur valeur réelle et objective. Alors tous ces buts différents qui se présentent chacun avec leur valeur propre, sans être grossis ou diminués par des penchants, par des dispositions, en un mot par des conditions subjectives d'aucune sorte, se disposent nécessairement dans la conscience suivant leur rang et leur importance, suivant qu'ils sont absolus ou relatifs, plus élevés ou plus bas, plus généraux ou plus particuliers; ainsi se trouve réalisé cet ordre que la morale a pour but d'introduire dans les motifs qui partagent le cœur de l'homme, et l'action qui en résulte est bonne, nécessairement bonne comme le caractère qui l'a produite. Seulement il est certain que c'est là un idéal et un idéal qui ne sera jamais atteint : l'homme ne peut avoir la connaissance de tous les motifs et de tous les buts qui sont humainement possibles, il lui faudrait la science infinie. Il ne peut davantage laisser à chacun de ces buts ou de ces motifs dont il a la connaissance leur pure valeur objective; il est évident que dans tous ses jugements l'élément subjectif a un rôle nécessaire et qui fait que les choses agissent sur lui avec une énergie qui n'est pas proportionnée à leur importance objective; s'il en était autrement, l'homme ne serait plus un homme. Mais il doit pourtant s'efforcer d'agir de telle façon que, le moment de l'action passé, et ses dispositions n'étant plus les mêmes, il ne soit pas contraint de se dire : j'aurais dû agir autrement. Et dans ce but il doit cultiver son esprit, apprendre pour avoir la connaissance des motifs, et surtout, ces motifs une fois connus, quand le moment est venu d'agir, il ne doit pas se placer à un point de vue étroit et subjectif, il doit faire abstraction de lui-même, et considérer son action, ses motifs et son but *sub specie humanitatis*. C'est en ce sens qu'il est vrai de dire avec Kant que l'acte de volonté ne doit pas résulter du penchant, mais du devoir. Et nous ne pouvons marcher vers ce terme qu'en augmentant nos connaissances, en développant nos facultés, en étendant notre sphère d'action : et c'est encore ici le positif, la force, la générosité de la personnalité qui nous achemine vers la perfection morale, tandis que le manque, le défaut, le négatif en nous nous en arrête et nous en détourne. La vertu est une activité, une force vitale, *virtus*.

Ce fait que les raisons que nous prenons comme motifs de nos actions doivent toujours être considérées à un point de vue objectif,

et avoir par conséquent à nos yeux une valeur universelle pour nous-mêmes et pour les autres, nous conduit jusqu'au faîte même de la morale; et si nous désignons sous le nom de maxime la façon dont nous avons établi, fixé notre décision, nous voici parvenus par le moyen de l'analyse psychologique à la loi morale ainsi formulée par Kant : Agis de façon que la maxime de ta volonté puisse servir de loi universelle. Loi formelle, et rien que formelle; mais la morale n'a point d'autre but que de donner une forme à la conduite de l'homme; et la théorie qui voudrait lui imposer certains motifs et exclure certains autres serait un pur contresens. L'homme a en lui tous les éléments, toute la matière de son activité; la morale n'intervient que pour façonner cette matière, que pour mettre en ordre ces éléments.

On a reproché encore à Kant d'avoir posé comme principe que l'homme ne doit agir que par respect de la loi morale; il serait étrange en effet que l'homme ne dût avoir comme raison la plus haute de son activité que le respect d'une loi qui ne serait qu'une phrase, un composé de mots, de syllabes et de lettres. Mais il va de soi que telle n'a pas été la pensée de Kant : la loi morale c'est l'expression de notre nature morale, l'essence même de notre personnalité; et que l'homme ne doive dans ses actions se laisser guider par autre chose que le respect de la personnalité, c'est bien là évidemment le dernier principe de la morale. Et voilà pourquoi cette loi formelle reçoit en fin de compte ce contenu très précis qui n'est que l'expression de ce que nous avons tâché d'expliquer : Agis de façon que l'homme, aussi bien en toi qu'en les autres, soit toujours le but et jamais un moyen.

Je suis bien loin d'avoir épuisé ici le contenu de l'ouvrage de Lipps : après avoir indiqué l'ordre établi par la morale dans l'homme, après avoir étudié dans la personnalité cet organisme, ce système des motifs et des buts, que la morale doit gouverner, il va étudier les groupements, les organismes plus complexes formés eux-mêmes de personnalités différentes, leurs ressorts, leur activité, leur développement, et toutes les questions les plus délicates, les plus intéressantes vont se trouver abordées : c'est l'État, la famille, le rapport des sexes, la question féminine, la liberté, la responsabilité, les peines : je ne puis pour toutes ces analyses très ingénieuses et très exactes que renvoyer au livre lui-même. J'ai voulu avant tout indiquer ce qui m'a paru être le corps même de la théorie; et je serai heureux si j'ai pu donner une idée favorable de cette morale de l'énergie, du développement, du respect de la personnalité, qui proclame l'homme libre en ce sens qu'il est l'ouvrier de ses propres actes, et qui ne voit le mal que dans l'inaction, la négation, que dans l'inertie de l'individu qui traverse la vie sans essayer de savoir ni d'agir, qui, comme Parzival devant les blessures d'Amfortas et les splendeurs du Saint-Graal, passe sans interroger. Elle est réconfortante et optimiste dans le meilleur sens du mot, et elle réunit sous un même aspect les sentiments esthétiques et les sentiments moraux, les notions du Beau et

du Bien, puisqu'elle n'est en dernière analyse que Forme et Harmonie, et que son seul but est d'établir l'ordre et l'accord entre les parties du plus riche et du plus vivant des poèmes : l'Homme et la Vie humaine.

IV. — Sociologie.

Léon Walras. Études d'économie politique appliquée. (*Théorie de la Production de la richesse sociale.*) Lausanne, F. Rouge, éditeur; Paris, chez Pichon, 1898.

Cet ouvrage fait suite aux *Études d'Économie sociale* du même auteur, dont il a été rendu compte à cette place [1]. Le présent traité est un recueil d'études (articles et mémoires) consacrées par M. Walras à un certain nombre de questions économiques (Monnaie, Monopoles, Industrie, Banque, Bourse, etc.). Ces études particulières se terminent par un chapitre conclusionnel dans lequel l'auteur présente une vue d'ensemble sur sa doctrine économique et sociale.

M. W. définit quelque part l'Économie politique la théorie du mécanisme de la libre concurrence. Cette théorie est pour lui une science psychico-mathématique de nature essentiellement déductive. On voit que M. W. ne partage pas l'antipathie de l'école socialiste pour la loi de la libre concurrence. Il l'envisage, au contraire, comme une loi naturelle analogue en essence aux lois physiques et mathématiques et dont les effets sont des plus heureux pour le mécanisme de la production. « La libre concurrence est dans certaines limites un mécanisme automoteur et autorégulateur de production de la richesse par les hommes en société, si on peut supposer que ces hommes sont capables de connaître leur intérêt et de le poursuivre, c'est-à-dire qu'ils sont des personnes raisonnables et libres. A cette condition, qui est fondée et légitime, nous démontrons que sous le régime de la libre concurrence, les choses tendent *d'elles-mêmes vers un équilibre correspondant au maximum d'utilité effective et coïncidant avec la proportionnalité des valeurs des services et produits à leur rareté.* Si la quantité possédée d'un produit diminue ou que l'utilité augmente, la rareté croissant, le prix s'élève; le prix s'élevant, il y a bénéfice pour l'entrepreneur du produit qui développe sa production, et la quantité augmente. Si la quantité possédée du produit augmente ou que l'utilité diminue, la rareté décroissant, le prix s'abaisse; le prix s'abaissant, il y a perte pour l'entrepreneur du produit, qui restreint sa production, et la quantité diminue. Et tout cela, toujours en vue de l'utilité maxima. Aucune science appliquée ne saurait offrir une règle générale et supérieure mieux démontrée que ne l'est celle de la libre concurrence » (p. 476).

1. Voir *Revue philosophique* de janvier 1898.

D'autre part, l'action de l'État n'est pas à négliger. D'après M. W., instituer et maintenir la libre concurrence économique dans une société est une œuvre de législation, et de législation très compliquée, qui appartient à l'État. Lorsque l'économie politique appliquée se pose la question de savoir à qui il faut confier la production des services et produits d'intérêt soit privé, soit public, la réponse à cette question comporte certaines distinctions nécessaires. M. W. résout la question dans les termes suivants : I. Dans l'intérêt social l'État doit entreprendre la production des services ou produits d'intérêt public que l'initiative individuelle ne produit pas. — II. L'État doit entreprendre à prix de revient ou concéder d'autorité, par adjudication au rabais portant sur le prix de vente, la production en monopole des services ou produits d'intérêt privé non susceptibles de concurrence indéfinie. III. L'Individu peut entreprendre la production des services ou produits susceptibles de concurrence indéfinie (p. 269).

M. W. reconnaît d'ailleurs que sur ce dernier point l'évolution économique peut modifier la situation. « Peut-être, dit-il, quelques-unes de ces entreprises individuelles sont-elles destinées à devenir des monopoles économiques en raison de progrès techniques, commerciaux ou autres. Peut-être toutes » (p. 172). M. W. admet ainsi parfaitement la possibilité d'un collectivisme où l'État serait entrepreneur unique. Mais là où il se sépare du communisme, c'est quand il soutient que dans ce collectivisme même le salariat doit subsister — le salariat dont les conditions d'existence seraient très modifiées, il est vrai, par l'intervention de l'État. Car l'État fixerait un maximum d'heures pour la journée de travail; « quant à nous, consommateurs non travailleurs ou travailleurs non salariés, nous payerons nos chemises 50 centimes ou 1 franc de plus, mais nous aurions la satisfaction de penser qu'elles ont été tissées et cousues sans outrage à la nature humaine » (p. 276).

Les limites de ce compte rendu nous empêchent de suivre M. Walras dans certaines applications qu'il fait de ses principes, par exemple à la question des chemins de fer et à celle de la monnaie. M. W. qui est un des théoriciens les plus compétents de la question monétaire présente sur la situation actuelle de la question de la monnaie les considérations les plus intéressantes [1]. — En principe il veut que l'État émette la monnaie et qu'il règle, s'il le faut, la production des métaux précieux sur les besoins de la société, qu'il interdise ou réglemente l'émission des billets de banque et l'usage de la monnaie de compte.

Tel est ce livre, qui, à travers un grand nombre d'aperçus variés, présente en somme un très intéressant essai de conciliation de l'individualisme et du collectivisme dans les questions d'économie politique appliquée. Peut-être MM. de Molinari et Paul Leroy-Beaulieu

1. Voir la *Théorie du quadrige monétaire* de M. Walras, p. 148.

feraient-ils de fortes réserves sur la libre concurrence telle que l'entend M. W. et avec les limitations nécessaires qu'il lui impose. Mais sa théorie donnera satisfaction à un certain nombre de desiderata socialistes.

Certaines vues politiques de M. W. développées à la fin du livre nous plaisent moins (p. 486). M. W. se montre partisan d'un système électoral fondé sur une classification des citoyens en castes professionnelles. Il voudrait « toutes les catégories de producteurs étant soigneusement déterminées par l'économique, faire classer par la politique les électeurs dans ces catégories et accepter comme représentant chaque catégorie les députés élus par leurs pairs..... Ce système électoral, ajoute M. W., nous débarrasserait de notre déplorable suffrage universel actuel. » Le système électoral dont parle ici M. W. a aussi pour partisans en France, comme on sait, MM. Benoist et Durckeim.

A notre avis, ce système électoral aboutirait à des conséquences antilibérales en subordonnant trop étroitement l'individu à sa catégorie professionnelle. La liberté de l'individu — idéal à nos yeux de la politique comme de la morale — n'est-elle pas en raison du nombre et de l'étendue des cercles sociaux auxquels il appartient? Et par suite absorber de plus en plus complètement l'individu dans sa catégorie professionnelle, n'est-ce pas les limiter moralement et politiquement d'une manière arbitraire; au lieu d'exalter l'individualité, n'est-ce pas l'amoindrir?

Nous restons convaincus de la vérité et de la nécessité de l'individualisme politique (autrement dit du suffrage universel). Tout essai de catégorisation des citoyens du genre de celle dont on parle nous ramènerait indirectement au régime des castes et à une recrudescence et à une généralisation de l'esprit fonctionnaire. On sait ce que vaut ce dernier; — népotisme, favoritisme, influences diverses, plus ou moins morales, de l'esprit de corps, ne tarderaient pas vraisemblablement à envahir le système électoral de ces castes professionnelles et nous feraient vite regretter notre suffrage universel actuel, si imparfait que soit ce dernier.

GEORGES PALANTE.

Richard Calwer. EINFÜHRUNG IN DEN SOCIALISMUS. Leipzig, Georg H. Wigand's Verlag, 1899. In-12, 232 pages.

Ce livre est un traité d'un caractère hybride, à la fois scientifique et politique. — A vrai dire, c'est moins un ouvrage de doctrine que de vulgarisation et de propagande socialistes.

Calwer se plaint de l'ignorance où sont les classes cultivées des principes les plus élémentaires du socialisme. « Les adversaires du socialisme sont encore enfoncés si profondément dans l'ignorance de la théorie socialiste, que même des hommes qui croient pouvoir dans des livres juger souverainement le socialisme, des écrivains comme

Cathrein, Haushofer, Wolf, Adler et des parlementaires comme Eugène Richter, Bachem, Stumm, tombent dans les erreurs les plus grossières. Il ne faut pas oublier nos procureurs et nos juges allemands, dont les vues rétrogrades sur le socialisme sont à peine dignes de compassion. » (Avant-propos.) Le but de l'auteur est donc de répandre les principes socialistes et surtout de lutter contre le socialisme petit-bourgeois.

L'ouvrage se divise en trois parties : 1° l'*Évolution économique*; 2° le *Besoin social*; 3° le *Socialisme*. « Il faut repondre, dit d'abord l'auteur, à deux questions d'importance fondamentale avant d'établir une base à la reconstruction de la théorie socialiste. Est-il exact que dans la production moderne, la grande production en fabrique supplante la forme de production des métiers, de l'industrie à domicile, et enfin la petite fabrique? Est-il exact que, dans le développement actuel de la forme de grande production dans les fabriques, naisse l'union d'une ou de plusieurs branches d'industrie pour former des *cartels* locaux, provinciaux ou nationaux et dans une phase prochaine de l'évolution un *trust* international? — Je réponds affirmativement à ces deux questions, bien que je sache qu'une démonstration scientifique décisive n'est pas possible avec le matériel de connaissances actuel. » (Introduction.)

Nous n'insisterons pas sur la première partie, qui ne fait que développer des théories connues d'Engels et de Marx. La seconde partie est intéressante par les renseignements qu'elle donne sur la situation sociale en Allemagne. Le chapitre Die sociale Struktur der Gesellschaft (pp. 103 et sqq.) renferme des statistiques utiles à connaître sur la population des quatre sortes de formes industrielles que l'auteur distingue en Allemagne : la forme du métier, la forme de l'industrie à domicile, la petite fabrique et la grande production en fabrique. La troisième partie contient plus particulièrement les vues socialistes de l'auteur. Un des problèmes qu'envisage Calwer est celui de la situation de l'individu dans le socialisme et de la liberté qui lui est laissée.

Voici sa réponse en deux mots : « Les objets nécessaires à la vie une fois produits, chaque individu, dans l'existence commune socialiste, doit avoir à un plus haut degré qu'aujourd'hui sa liberté, mais que pour subvenir aux nécessités et pour se procurer les commodités de l'existence, chacun doive faire son devoir, ce n'est pas là un ordre arbitraire de la société, mais une nécessité de la nature qui se produit aujourd'hui comme elle se produira dans l'avenir. — Mais seulement aujourd'hui la liberté d'action n'est donnée à la population ouvrière que strictement dans la mesure nécessaire, tandis que plus tard, dans la production socialiste, cette contrainte sera strictement limitée et l'ouvrier, en dehors de son activité donnée à la production, trouvera encore le temps d'être un homme libre... » (p. 169, Das Endziel des Sozialismus).

Ainsi seront sauvegardés dans le socialisme les droits de l'individualité. La vraie raison de la servitude des individus sous le régime actuel, c'est l'oppression d'une classe par l'autre. Dans le régime socialiste l'antagonisme des classes disparaîtra ; il n'y aura plus de classe possédante et de classe prolétaire ; il n'y aura plus que l'individu en face de l'État. « L'État considéré en lui-même, dit Calwer, n'est pas pour le socialisme une puissance ennemie; au contraire, la puissance de l'État joue un rôle capital dans la transformation de la production capitaliste privée en production socialiste... la puissance économique et politique croissante de la classe ouvrière changera le caractère actuel de l'État. »

D'après Calwer, la conciliation des intérêts de l'individu et de la collectivité se fera d'elle-même, par le jeu mécanique de l'évolution et en dehors de toute considération morale. Elle n'est pas un desideratum éthique; mais le fruit nécessaire du processus social. Aussi bien les desiderata éthiques ne sont-ils que l'épiphénomène et le symbole subjectif du jeu profond des forces sociales. « A vrai dire, dit Calwer, il y a morale et morale ; quand il existe une morale unique, comme cela peut avoir lieu quand les conditions sociales de l'existence sont de nature simple, sa violation saute aussitôt aux yeux... une telle unité est complètement exclue d'un temps où le milieu social est dans une décomposition générale et où il se refait une nouvelle formation dans laquelle les vues, les habitudes de vie, les manifestations de la volonté présentent des aspects absolument différents. La morale de la bourgeoisie mourante est tout autre que celle du prolétariat naissant. Ce que le bourgeois trouve juste à l'égard de l'ouvrier, ce dernier le regarde comme une injustice flagrante. Ce qui paraît aux uns moral paraîtra aux autres profondément immoral, vu du point de vue d'un autre milieu social... Quand donc des moralistes et des prédicateurs de profession viennent, du point de vue de leur morale étroite, apporter au peuple travailleur leur moralité sèche, cette façon d'agir nous fait songer à un homme qui souffrirait cruellement d'une blessure au doigt et qu'un autre homme bien portant voudrait endoctriner en lui faisant accroire qu'il ne ressent aucune douleur. » (Conclusion.)

Il n'y a qu'une morale de classes et les idées morales ne sont que les échos des intérêts en conflit. Calwer conclut que la question sociale n'est nullement une question morale.

La question des rapports entre l'idée d'évolution économique et celle de Révolution n'a jamais eu une solution bien nette chez les théoriciens du marxisme. Car on peut se demander, puisque l'évolution du processus économique doit amener d'elle-même la conciliation des droits de l'individu et de la collectivité, pourquoi ces théoriciens parlent d'une révolution qui ne serait qu'un intermède inutile dans l'Évolution nécessaire. — Les théoriciens de l'anarchie ont examiné de plus près ce problème et ont présenté à son sujet des consi-

dérations scientifiques intéressantes [1]. Les théoriciens marxistes sont en général trop peu explicites à cet égard et l'on peut regretter que Calwer n'ait pas mieux que ses prédécesseurs élucidé ce point.

G. PALANTE.

Antonio Labriola. SOCIALISME ET PHILOSOPHIE. 1 vol. in-18 de v-262 pages; Giard et Brière, éditeurs, Paris, 1899.

Lorsque parut en 1897 la traduction française des deux premiers essais de M. Labriola sur le matérialisme historique, l'œuvre du professeur italien excita un vif sentiment de curiosité et fut longuement discutée dans les grandes revues : il annonçait qu'il fournirait incessamment la preuve de la fécondité de sa théorie ; il n'a pas tenu parole et son nouvel ouvrage ne sera pas sans étonner beaucoup de lecteurs. Son point de vue a singulièrement changé ; il n'est plus aussi sûr que par le passé de l'importance de la théorie marxiste pour l'étude de l'histoire; il croit qu'elle servira à la science; mais il la considère surtout comme une philosophie du mouvement socialiste actuel (p. 23, p. 51, p. 91).

Le livre est très difficile à lire, parce qu'il est écrit dans une langue très étudiée, souvent familière, parfois presque triviale [2], toujours très subtile ; certaines pages sont aussi difficiles à comprendre qu'une satire de Perse. Le traducteur a fait généralement le mot à mot; mais pour des livres de ce genre le mot à mot est bien des fois voisin du non-sens : on trouve un tas d'expressions bizarres (comme *psyché* sociale, philosophie de la *praxis*, finance des âmes, fruits de demi-monde) et bien des phrases qu'on ne peut comprendre qu'en se reportant au texte italien ; ainsi on lit page 49 : « l'indication de ce qui est faisable est donnée par la condition du prolétariat : et celle-ci peut être appréciée et mesurée parce qu'il y a la mesure du marxisme comme doctrine progressive ».

L'auteur semble avoir été souvent gêné pour exprimer toute sa pensée et c'est pour cela qu'il n'aborde jamais une question avec l'intention d'aller jusqu'au fond et qu'il se contente de formules très abstraites. C'est que depuis quelques années le marxisme est en voie de décomposition, comme dit M. Andler ; M. L. ne veut pas, comme son collègue et adversaire M. Ferri, aller jusqu'à faire entrer le marxisme dans l'évolutionisme moderne; il est extrêmement embarrassé quand il veut exprimer sa manière de voir sur la philosophie première ; ce

1. Voir E. Reclus, *Évolution et révolution.*

2. A la page 59, l'empereur d'Allemagne est appelé « Frédéric Barberousse devenu commis voyageur de l'*in Germany made* » ; à la page 128, le christianisme est appelé « le crétinisme altruiste du rabbi de Nazareth » ; à la page 48, il est question « d'un monsieur Jésus de Nazareth » ; mais là je crois que le traducteur a sensiblement forcé l'expression exacte.

qu'il dit de l'*Inconnaissable* est peu intelligible (p. 108 et p. 127) et on a quelque peine à savoir ce qu'il entend par la réalité [1].

Malgré toutes les précautions prises, ce livre nous apporte beaucoup de thèses qui s'éloignent de ce qu'on est habitué à appeler le marxisme ; j'en choisis quelques-unes. Tous les marxistes croyaient, il y a quelques années, que la *catastrophe* était imminente; mais M. L. ne croit pas « la bourgeoisie si près de mourir » (p. 11). — On affirmait que le collectivisme était une solution nécessaire ; il rejette cette superstition (p. 202). — On enseignait que le collectivisme serait plus tard remplacé par un communisme absolument pur ; « ne serait-il pas utopique de demander que chacun reçoive selon ses besoins », une fois le collectivisme instauré (p. 138)? — Engels avait soutenu bien des fois que si on peut démontrer l'origine historique d'une institution quelconque, on peut affirmer qu'elle disparaîtra; M. L. est *certain* que dans l'avenir le christianisme persistera (p. 181). — Il se moque de « ces marxistes qui passent, sans scrupules et sans hésitation, des conditions économiques aux réflexes idéologiques, comme on traduirait des signes sténographiques » (p. 81). Ces marxistes sont légion. — Pour l'auteur, la sociologie est devenue une psychologie, qui cherche comment les individus répondent aux excitations et emploient la matière de la vie sociale (p. 72 et *passim*). — On a beaucoup argumenté sur un passage célèbre du *Capital* où Marx semble dire que dans l'histoire des religions il faut découvrir « le noyau terrestre des conceptions nuageuses des religions »; M. L. déclare impossible de découvrir sous les dogmes chrétiens les conditions sociales (p. 156).

Il y a quelque chose de plus caractéristique encore; il nous explique par quels procédés il a abordé l'histoire de la révolte des Apostoliques au XIVe siècle (pp. 174-177); il se trouve qu'il a procédé comme font tous les historiens qui sont au courant des méthodes modernes. En quoi donc M. L. est-il marxiste? La question est d'autant plus intéressante qu'il rejette bien loin l'idée de donner aux hommes politiques et aux congrès le droit d'intervenir dans les questions scientifiques (p. 118) et qu'il refuse d'accepter des dogmes promulgués par une secte (p. 118); or on sait que les social-démocrates aiment à prendre des décisions obligatoires sur les matières scientifiques dans leurs congrès. Je crois que M. L. continuera à être compté parmi les marxistes orthodoxes, parce qu'il consent à ne pas rejeter deux dogmes auxquels le marxisme officiel tend à se réduire.

1° Il disserte assez longuement en faveur de la théorie de la valeur ;

1. Il dit que dans M. Spencer « la doctrine de l'évolution est schématique et non empirique, que cette évolution est phénoménale et non réelle » (p. 127). — Ailleurs : « Le concept d'évolution n'implique nullement que la réalité devienne. Pour le matérialisme historique le devenir, c'est-à-dire l'évolution, est au contraire réelle; bien plus elle est la réalité elle-même... Nous prenons entièrement dans la main la science en tant qu'elle est notre fait » (p. 109). Voilà trois sens différents pour le mol *réel* en quelques lignes.

mais il a la prudence de ne pas aborder de front l'exposition et de ne pas nous dire à quoi sert cette théorie, ni même en quoi elle consiste [1]. Il a trouvé une formule ingénieuse pour expliquer les *contradictions* de Marx; il dit que ce sont les *contradictions* de la société capitaliste (p. 29)! Il affirme sans preuve qu'il est *irrationnel* que le patron trouve un profit après avoir payé ses ouvriers et ses fournisseurs (p. 30); si cela est irrationnel, cela ne devrait-il pas être *injuste*? et M. Loria aurait-il eu tellement tort dans ses interprétations de Marx (p. 41)?

2° Il accepte, sans chercher à la concilier avec sa doctrine, ce qu'on a appelé la *dialectique* d'Engels et il a joint à son livre un passage où Engels expose cette bizarre théorie; l'exemple classique est celui-ci : la société a débuté par le communisme; la propriété privée est venue comme une négation; un nouveau communisme perfectionné sera la négation de la négation. Le communisme primitif est plus que douteux; mais ce raisonnement est plus que fantaisiste. Engels prétend l'appuyer sur des analogies mathématiques; il dit que pour supprimer la négation de la négation il faudrait inventer une algèbre sans quantités négatives et défendre de différentier et d'intégrer (p. 238). J'avais fortement engagé M. L. à supprimer cet appendice d'Engels.

En résumé, ce livre constitue une très intéressante contribution à l'histoire de la décomposition du marxisme; M. L. a singulièrement changé son point de vue depuis quelques années; s'il abandonne les thèses essentielles du marxisme, il est encore difficile de savoir s'il le fait pour retourner à Marx ou pour créer une doctrine nouvelle et originale; je crois que cette dernière alternative est la plus vraisemblable.

G. Sorel.

REVUE DES PÉRIODIQUES ÉTRANGERS

Voprossy filosofii i psychologuii

Septembre-Décembre 1898. — Janvier-Avril 1899.

N. Grot. — *Critique de l'idée du progrès.* Article premier. La conception du progrès est composée de quatre éléments : 1° l'augmentation de la valeur morale de la vie; 2° le développement de la conscience; 3° la transformation des formes inférieures de l'énergie en des formes

1. A la page 208, M. L. cite un article que j'aurais publié sur cette question dans la *Riforma sociale.* Il y a erreur : cet article traite de la théorie de la nécessité dans le marxisme. On sait qu'il ne faut pas trop se fier aux références des auteurs italiens, même des meilleurs.

psychiques supérieures ; 4° l'économisation et l'accumulation de l'énergie. Tous ces éléments sont liés les uns aux autres. L'économisation de l'énergie dans la nature est le principe du progrès ; sa substance, son but est l'augmentation de la valeur morale de la vie humaine. L'idéal humain, c'est le loisir et la liberté de la disposition de nos forces pour la contemplation et la production spirituelles.

S. N. Troubetskoï. — Une étude fort intéressante sur l'*Idéal religieux des Juifs*.

V. A. Wagner. — *La psychologie des insectes*. Un exposé des théories de Fabre.

B. N. Tschitscherine. — *La réalité et la conscience*. L'homme considère comme réels les objets qui se présentent à ses sentiments extérieurs. Toute sa vie est basée sur la certitude inébranlable en la réalité du monde extérieur. La science même finit par l'affirmer. Le doute sur la réalité des choses extérieures surgit cependant dans la conscience immédiate. Pour se l'expliquer, il faut se mettre *au-dessus* du réel, il faut passer du réel à l'absolu.

V. I. Guerié. — La suite et la fin de l'article sur *A. Comte et sa portée dans la science historique*.

A. Kojevnikov. — *L'influence des troubles psychiques sur la circulation du sang*. Par une série des démonstrations cliniques le professeur Kojevnikov arrive à démontrer l'influence du système nerveux et des troubles psychiques sur la circulation du sang.

A. P. Kalenow. — *La beauté et l'art*. Deux articles. Réfutation des idées de M. Ivantsov. La beauté, c'est-à-dire le plaisir esthétique, est un instinct humain primordial agissant d'abord obscurément, presque inconsciemment et tombant peu à peu sous l'influence de la conscience. Comme instinct primordial, il est irrationnel, il n'admet point d'élucidations logiques. La beauté de l'art dépend de la vérité psychique qui s'y exprime.

B.- N. Tschitscherine. — *La philosophie du droit*. Les deux premiers articles promettent une étude d'un très grand intérêt. L'auteur analyse la liberté de la volonté, les droits de l'individu et ceux de la société ; dans les articles qui vont suivre, il se propose d'étudier la philosophie de la propriété, du contrat social, etc. Nous analyserons ce travail lorsque sa publication sera complètement terminée.

Véra Djonston. — Étude consacrée à la philosophie indienne. Mme Djonston ne nous apprend rien que nous ne sachions déjà des œuvres d'Oldenberg, *Ancient India*, *Bouddha* ; de Goldstücker, *Literary remains* ; de Kapila, *Sankhya Aphorismes* ; de Paul Deussen, *Das System des Vedanta* ; de Gustave Le Bon, *Les civilisations de l'Inde*, etc.

Th.- E. Korsch. — *L'élégie romaine et le romantisme*. Étude de psychologie du génie créateur. Deux articles. C'est une analyse très vivante de la poésie, de l'amour, de la puissance créatrice chez les poètes et romanciers romains.

A.-N. GUILAROV. — *Qu'est-ce que la philosophie?* L'histoire de la philosophie est pleine de contradictions. Dans les domaines historiques, théoriques, critiques la philosophie nous fournit des réponses obscures; elles sont aussi obscures et contradictoires dans les domaines moral et esthétique. Rien de clair, de précis, rien que des hypothèses. Certes, la philosophie existe, son rôle est grand, nous devons cependant la considérer non pas comme la science des sciences, mais seulement comme l'un des éléments indispensables au développement de notre esprit et de notre intelligence.

VLADIMIR SOLOWIOW. — *Notes sur les dialogues de Platon.* Les travaux sur le classement des dialogues de Platon sont très nombreux; M. Solowiow vient de les enrichir d'une page nouvelle. L'éminent philosophe ne nous offre pas une nouvelle classification, il croit seulement pouvoir nous démontrer que le dialogue *Premier Alcibiade* fut écrit par Platon en trois époques différentes : dans sa jeunesse, lorsqu'il fut sous l'influence de Socrate; en son âge viril (45-50) et enfin pendant qu'il composait ses *Lois*. M. Solowiow croit encore, avec beaucoup d'autres critiques, que le dialogue *Lachès* n'appartient pas à la plume de Platon.

N.-A. IVANTSOV. — *L'Idéal dans l'art.* Le but de l'art est la recherche de l'idéal. Le rôle de l'artiste est de transmettre à ses semblables les sentiments qu'il éprouve, — sentiments de la joie ou de la douleur.

P.-D. BOBORIKYNE. — *La Philosophie dans les lycées.* Écho assez tardif de la polémique qui a eu lieu en France en 1894 (*Revue bleue*) sur l'enseignement de la philosophie dans les lycées. M. Boborikyne ne fait qu'exposer cette polémique, à laquelle ont pris part MM. Boutroux, Fouillée, Janet, Ribot, etc.

— L'Université de Moscou vient de perdre deux de ses plus éminents professeurs, M.-S. Koreline, professeur d'Histoire universelle, mort le 3 janvier, à l'âge de quarante-quatre ans, et M.-M. Troïtsky, professeur de philosophie, mort le 22 mars à l'âge de soixante-quatre ans. Le premier travail de M.-M. Troïtsky, *La psychologie allemande* (1867), le plaça parmi les disciples de Bain, Locke, Hume, J.-S. Mill. En 1882 il publia deux volumes : *La Science de l'esprit*, et en 1885-1888 trois recueils sous ce titre : *La logique*.

M.-M. TROÏTSKY fut le fondateur et le premier président de la *Société psychologique* de Moscou, qui a rendu de grands services à la science russe.

OSSIP-LOURIÉ.

LIVRES DÉPOSÉS AU BUREAU DE LA REVUE

F. PILLON, *L'année philosophique. 9e année*, in-8, Paris, Alcan.

R. DE LA GRASSERIE, *Des religions comparées au point de vue sociologique*, in-8, Paris, Giard et Brière.

Dr GUÉRIN, *Les différentes manifestations de la pensée*, Paris, in-8, Alcan.

E. BARTHÉLEMY, *Th. Carlyle : étude biographique et critique*, in-12, Paris, « Mercure de France ».

SPIR, *Nouvelles esquisses de philosophie critique*, in-8, Paris, Alcan.

HERZEN, *Causeries physiologiques*, in-12, Paris, Alcan.

J.-M. BALDWIN, *Interprétation sociale et morale des principes du développement mental*, trad. de l'anglais par L. Duprat, in-8, Paris, Giard et Brière.

Annales de l'Institut international de Sociologie, t. V, Paris, Giard et Brière.

MACKINTOSH, *From Comte to B. Kidd*, in-8, London, Macmillan.

WEISENGRÜN, *Das Ende das Marxismus*, in-12, Leipzig, Wigan.

BARTHOLOMEI, *I principii dell' etica di R. Ardigò*, in-8, Roma, Balbi.

FERRARI, *Scritti varij*, I. — *Disciplina scolastica educativa*, in-12, Roma, Société Dante.

Au moment de mettre sous presse, nous apprenons la mort de Nicolas GROTE, professeur de philosophie à l'Université de Moscou et président de la *Société psychologique*, l'un des plus sympathiques savants contemporains russes, décédé le 14 juin. D'origine scandinave (son arrière-grand-père fut pasteur de la colonie scandinave à Saint-Pétersbourg en 1760), Grote naquit en 1852 dans une famille de professeurs de littérature russe. Il fit ses études à Saint-Pétersbourg, au Gymnase et à la Faculté de philologie. Nommé professeur de philosophie en 1876 à la Faculté de Niejine et en 1883 à l'Université d'Odessa, il devint en 1886 l'un des plus éminents maîtres de l'Université de Moscou. Élu en 1886 président de la Société psychologique de Moscou, il fonda en 1889 les *Voprossy philosophii i psychologuii*. Principaux travaux scientifiques : *Psychologie des sentiments*, *Réforme de la logique*, une série d'articles et d'études sur le libre arbitre, sur l'idée du progrès, les principes de la morale, les problèmes de la psychologie, de la philosophie et de la métaphysique, une monographie sur les idées philosophiques de Tolstoï et Nietzsche, etc.

M. *Nourrisson*, membre de l'Académie des sciences morales et professeur de philosophie moderne au Collège de France, est mort le 13 juin courant. Il a publié un assez grand nombre d'ouvrages consacrés presque tous à l'histoire de la philosophie.

Le propriétaire-gérant : FÉLIX ALCAN.

Coulommiers. — Imp. PAUL BRODARD.

LA PEUR ET LE MÉCANISME DES ÉMOTIONS

La peur est certainement de beaucoup la plus importante des émotions primaires et, mieux que toute autre, mérite de retenir l'attention du psychologue, du physiologiste et du médecin. Tout d'abord, elle est la première en date des émotions humaines. Au deuxième jour après la naissance, Preyer l'aurait constatée déjà chez un enfant. En admettant même que cette date soit prématurée, et que la peur n'apparaisse qu'au bout de deux mois selon Perez, au bout de quatre, selon Darwin, il n'en est pas moins établi qu'elle est notre manière initiale de réagir. Cette précocité d'apparition montre le rôle capital qu'elle est destinée à remplir et la place qui lui revient dans la vie affective. Elle constitue la réaction défensive par excellence, celle dont on retrouve des équivalents à tous les degrés de l'échelle animale; et cette émotion qui fait l'homme se replier et fuir en face du danger, n'est sans doute que l'homologue supérieur des mouvements de rétraction et de retraite exécutés par le protoplasma des êtres unicellulaires en présence des agents physiques et chimiques nuisibles.

Cette haute valeur biologique de la peur, comme moyen de défense des organismes, nous explique aussi sa constance et son uniformité relative chez tous les individus et à travers toutes les races. Alors que d'autres émotions peuvent varier, dans des limites assez larges, suivant les sujets et suivant les circonstances, ou même faire complètement défaut, la peur se montre partout et toujours, sinon identique, du moins à peu près semblable. Sauf de rares exceptions, tous les hommes connaissent la peur.

D'autre part, l'étude de cette émotion se trouve facilitée par sa nature même et ses conditions physiologiques. Non seulement les variations fonctionnelles du cœur, des vaisseaux, de l'appareil respiratoire, des viscères, des muscles lisses et striés, qui forment la base physiologique de la peur, se traduisent dans la conscience par des images relativement nettes et bien différenciées, mais encore ces mêmes variations peuvent être inscrites aisément par des appareils enregistreurs. Objectivement et subjectivement, l'observation claire et précise en est donc possible.

Enfin une connaissance suffisante de la peur pourrait être des plus fructueuses en utilité pratique. Cette émotion est en effet celle qui le plus souvent dégénère en événement pathologique. Elle est la matière de ces phobies et de ces obsessions qui tiennent une si grande place dans la psychologie morbide. Et s'il était possible d'en découvrir un jour les causes profondes et le mécanisme intime, la thérapeutique s'enrichirait d'une arme précieuse contre des troubles si tenaces et si pénibles.

Pour toutes ces causes, la peur a fait l'objet, dans ces dernières années, d'un nombre considérable de travaux, de recherches et d'expériences. Elle est actuellement la mieux connue et la plus étudiée de toutes les manifestations affectives. C'est à propos de la peur que je désire, chemin faisant, exposer quelques considérations sur la théorie des émotions.

*
* *

On peut suivre de près, dans les excellentes analyses des *Années Psychologiques* de 1895, 1896, 1897, l'évolution qu'a subie la théorie des émotions pour passer de l'ancienne conception spiritualiste à la doctrine moderne de la psychologie positive.

Dans la philosophie classique, l'émotion était considérée comme formée de deux éléments, sinon tout à fait indépendants, du moins nettement distincts.

1° L'émotion proprement dite, phénomène psychique, moral comme on disait, tout abstrait et intérieur, qui ne pouvait être connu que du seul sujet sentant, par la voie subjective.

2° L'expression de l'émotion, phénomène physique, concret et extérieur, qui se manifestait et pouvait être connu objectivement.

Mais, de ces deux phénomènes, le premier occupait la place prépondérante. Le fait « moral » était primitif et essentiel ; il était toujours cause : lui seul constituait à peu près l'émotion. Le fait physique était secondaire et accessoire : il n'était jamais qu'effet. En somme l'état « d'âme » précédait et produisait toujours la réaction du « corps ».

A cette doctrine dualiste vint s'opposer la fameuse théorie de James-Lange.

Renversant absolument l'ordre de succession et les rapports de valeur de ces deux phénomènes, ces auteurs proclamèrent que l'émotion physique était primitive et essentielle, que l'émotion

psychique était secondaire et accessoire. La première détermine et conditionne la seconde; ou, en d'autres termes, l'événement psychique n'est que la conscience facultative de l'événement physique nécessaire. Celui-ci n'est pas une simple « expression » de l'émotion : il est l'émotion même. Et si l'on supprime les éléments qui constituent cet événement physique, variations vasculaires, organiques, musculaires, etc., on supprime du même coup sa révélation subjective, l'événement psychique : et l'émotion tout entière disparaît.

Cette thèse nouvelle, aux allures d'un paradoxe élégant, rencontra des adversaires violents comme elle conquit des partisans convaincus. Certains psychologues, adoptant une attitude intermédiaire, acceptèrent la théorie, mais en lui imposant des restrictions et des modifications. De ces derniers est M. Ribot, qui, dans son beau livre sur la *Psychologie des Sentiments*, désire rectifier légèrement la question, non quant à son fond même, mais quant à sa position seulement.

« Il est évident, dit M. Ribot, que nos deux auteurs, inconsciemment ou non, se placent au point de vue dualiste, tout comme l'opinion courante qu'ils combattent : la seule différence est dans l'interversion des effets et des causes : l'émotion est une cause dont les manifestations physiques sont les effets, disent les uns; les manifestations physiques sont la cause dont l'émotion est l'effet, disent les autres. Selon moi, il y aurait un grand avantage à éliminer de la question toute notion de cause à effet, tout rapport de causalité, et à substituer à la position dualiste une conception unitaire ou monistique. La formule aristotélicienne de la matière et de la forme me paraîtrait mieux convenir, en entendant par matière les faits somatiques, par forme l'état psychique correspondant; les deux termes n'existant d'ailleurs que l'un par l'autre et n'étant séparables que par abstraction. C'était une tradition dans l'ancienne psychologie d'étudier les rapports « de l'âme et du corps »; la nouvelle psychologie n'en parle pas. En effet, si la question prend une forme métaphysique, ce n'est plus de la psychologie; si elle prend une forme expérimentale, il n'y a pas lieu de la traiter séparément, parce qu'elle est traitée partout. Aucun état de conscience ne doit être dissocié de ses conditions physiques : ils composent un tout naturel qu'il faut étudier comme tel. Chaque espèce d'émotion doit être considérée de cette manière : ce que les mouvements de la face et du corps, les troubles vaso-moteurs, respiratoires, sécrétoires expriment objectivement, les états de conscience corrélatifs que l'observation intérieure classe suivant leurs qualités, l'ex-

prim, subjectivement : c'est un seul et même événement traduit dans deux langues [1]. »

On ne peut qu'approuver ces justes remarques de M. Ribot. James et Lange ont, en effet, mal posé la question. Voulant réagir contre l'ancienne conception dualiste, ils n'ont su s'en affranchir entièrement et leur interprétation nouvelle suppose malgré tout cette opposition entre le fait physique et son concomitant psychique, qui, dans la psychologie positive, ne saurait plus être maintenue.

Mais il est, en revanche, une *opposition* dont on n'a pas, à mon avis, assez tenu compte jusqu'à ce jour en psychologie, et qui me paraît capitale dans l'étude du mécanisme des émotions.

C'est l'opposition entre l'écorce cérébrale d'une part, et tout l'organisme, y compris le système nerveux extra-cortical, d'autre part.

Je sais bien que physiologiquement une opposition entre les fonctions de deux parties d'un même système si étroitement unies que l'écorce cérébrale et les conducteurs nerveux qui en proviennent ou qui s'y rendent, ne saurait être soutenue, puisque l'activité des neurones paraît obéir en tous les points aux mêmes lois. Tout au plus pourrait-on parler de « spécialisation fonctionnelle ». Mais cette spécialisation, qui, je le répète, est secondaire au point de vue physiologique pur, devient essentielle lorsqu'on se place au point de vue psychologique. Car ici, l'écorce cérébrale se distingue de tout le reste du système nerveux et de tout l'organisme par une qualité qui n'appartient qu'à elle seule, la conscience. Jusqu'à ce jour, l'activité de l'écorce cérébrale seule nous est apparue comme accompagnée de l'épiphénomène « conscience » : chaque fois qu'un territoire cérébral a été définitivement détruit, nous avons toujours vu la conscience des fonctions dont il était le siège ou de la partie du corps dont il contenait la représentation corticale, disparaître aussi définitivement. C'est donc avec raison qu'on a fait de l'écorce du cerveau l'organe de l'activité psychologique. Car si, en matière de biologie, il est permis de négliger la notion de la conscience, impuissante et passive, cette conscience reste quand même la condition essentielle de toute psychologie. Sans la conscience, la psychologie n'existerait pas. Toute la vie obscure des cellules osseuses, musculaires, épithéliales, n'aura jamais rien de commun avec la psychologie, parce qu'elle ne sera jamais consciente. Toute l'activité réflexe de la moelle, du bulbe, des ganglions sympathiques, n'est pas psychologique, parce qu'elle ne s'accompagne pas directement de conscience.

1. Ribot, *Psychologie des sentiments*, p. 113; Paris, Alcan, 1897.

L'activité même de nos terminaisons sensibles n'intervient dans la vie psychique que lorsqu'elle est transmise au cerveau : dès l'instant où cette transmission est interrompue, l'organe dont elles nous révélaient l'existence et les variations fonctionnelles rentre dans la nuit et cesse de tenir sa place dans le tableau subjectif.

Seule l'activité des cellules de l'écorce cérébrale s'accompagne de ce phénomène, que nous devons constater sans pouvoir l'expliquer et qu'on appelle « la conscience ».

Pour qu'un processus nerveux appartienne au domaine de la psychologie, il faut donc qu'il soit susceptible, à un moment donné, de retentir jusque dans l'écorce cérébrale, à un degré suffisant, et d'apparaître dans la conscience. Et les opérations physiologiques qui constituent les émotions ne rentrent dans le domaine de la psychologie qu'à la condition d'être conscientes, c'est-à-dire senties. Une émotion non sentie, psychologiquement n'existerait pas.

Il me paraît donc légitime de séparer par une démarcation nette, les parties du système dont l'activité s'accompagne d'une révélation « immédiate et intuitive », de celles dont l'activité ne nous est connue que médiatement, par transmission centripète, ou nous reste à jamais ignorée.

L'écorce du cerveau s'oppose ainsi au système nerveux et à tout l'organisme. Tout phénomène qui se passera en dehors de l'écorce sera considéré comme phénomène physique (dans le sens où l'entendent James et Lange). Tout phénomène qui se passera dans la substance de l'écorce, accompagné de conscience, sera considéré comme psychologique. A la vérité, ce dernier est aussi physique que le précédent, si l'on veut dire par là qu'il consiste en modifications physiologiques de la substance vivante ; tout fait subjectif a nécessairement une base objective ; tout état de conscience suppose implicitement une modification fonctionnelle dans la substance de l'écorce cérébrale. Mais parmi toutes les opérations physiques qui se passent dans notre organisme, il en est quelques-unes, ayant pour siège l'écorce du cerveau, qui possèdent quelque chose de plus que les autres : la conscience. Celles-là, on peut les désigner en bloc, substratum objectif et concomitant subjectif compris, du nom de psychologiques. Le phénomène psychologique se distingue donc du phénomène physique par un seul caractère : la présence de la conscience.

Il suffira de bien se rappeler ces définitions pour éviter toute confusion et toute méprise.

Si l'on veut admettre cette distinction entre l'écorce cérébrale d'une part, siège de l'activité psychologique et de la conscience, et

entre le système nerveux et tout l'organisme d'autre part, je vais essayer d'en tirer profit pour l'étude de l'émotion « peur ».

Et d'abord, qu'est-ce qu'une émotion?

« Une émotion, dit M. Ribot, est un état complexe, synthétique, qui se compose essentiellement de mouvements produits ou arrêtés, de modifications organiques (dans la circulation, la respiration, etc.) d'un état de conscience agréable ou pénible, ou mixte, propre à chaque émotion [1]. »

Ainsi l'émotion, comme son étymologie l'indique déjà, est avant tout un mouvement. On pourrait ajouter un mouvement intérieur.

En effet, s'il est vrai que dans toute émotion interviennent à la fois des muscles de la vie de relation et des muscles de la vie organique, il faut bien reconnaître que ces derniers y prennent une importance prépondérante. Ce sont les mouvements des organes et des viscères qui dominent la scène : ceux des membres et du tronc sont bien moins accentués, lorsqu'ils existent. Seuls les petits muscles de la face, du larynx, du thorax sont fréquemment intéressés. Mais jamais, en tout cas, une émotion n'est constituée par ces grands mouvements et ces grands déplacements du corps qui sont la règle dans les manifestations extérieures de la vie de relation. On peut donc assez légitimement définir l'émotion un mouvement intérieur.

Mais ce n'est pas tout. L'émotion est en outre « une manifestation organisée de la vie affective », comme dit encore M. Ribot. Chaque émotion primaire est un complexus inné, une réaction adaptée à une certaine fin, une synthèse de mouvements coordonnés et combinés dans des rapports qui sont spécifiques et invariables pour chaque émotion. Ainsi comprise, une émotion définie est l'équivalent d'un geste défini. Seulement les mouvements de la première se passent surtout en dedans, les mouvements du second se passent surtout en dehors. Au premier âge de la vie, nous voyons ces deux ordres de réactions se manifester parallèlement : le phénomène instinctif de la peur et le phénomène instinctif de la tétée sont deux réactions motrices complexes, coordonnées et fixées par l'hérédité.

Cette analogie entre la réaction interne qu'est une émotion et la réaction externe qu'est un geste adapté, va nous être précieuse : car, en raisonnant par analogie, d'après nos connaissances actuelles sur les réactions motrices extérieures, nous allons pouvoir envisager ce qui *doit* se passer dans une réaction motrice intérieure, une émotion.

1. Ribot, *loc. cit.*

*
* *

L'émotion « peur » complète, considérée de la sorte, ne comprend pas moins de quatre opérations distinctes et successives, dont la dernière est à double face, à la fois objective et subjective.

Ce sont :

1° Excitation corticale centrifuge motrice ;

2° Réaction somatique motrice ;

3° Excitation centripète sensitive ;

4° α. Réception corticale de l'excitation sensitive ; — β. Épiphénomène conscience.

Étudions en détail chacun de ces quatre phénomènes.

A. — Excitation corticale centrifuge motrice.

L'émotion, ai-je dit, est une synthèse de mouvements coordonnés. Or un mouvement coordonné est obtenu par une synergie fonctionnelle d'excitations nerveuses, harmonieusement combinées et distribuées dans un ordre chronologique convenable, vers les divers faisceaux musculaires qui composent le mouvement. Cette fonction de combinaison et de distribution des courants nerveux est accomplie par les neurones et leurs connexions intercellulaires. De même que pour toute synthèse de mouvement, de la vie de relation, il existe un groupe de neurones moteurs associés fonctionnellement en vue de produire une action musculaire coordonnée, de même pour toute synthèse de mouvements de la vie organique, il doit exister un groupe de neurones moteurs associés fonctionnellement en vue de produire une action musculaire coordonnée. Nous pouvons donc admettre que chaque émotion est placée sous la dépendance d'un système fonctionnel de neurones synergiquement associés.

Quel est le siège anatomique de ces neurones moteurs de l'émotion ?

On a localisé tour à tour le centre des émotions dans le bulbe, dans le thalamus, dans l'écorce cérébrale. Il est probable que chacune de ces hypothèses renferme une part de vérité, c'est-à-dire que dans la manifestation d'une émotion interviennent à la fois et le bulbe et les corps striés et l'écorce. Ce serait une faute, croyons-nous, à l'heure actuelle, de vouloir limiter dans un étroit territoire anatomique les processus nerveux de cette vie affective, si complexe et si étendue, qui intéresse à peu près l'organisme tout entier. Tout nous engage à croire, au contraire, que la moindre réaction

psychique, même la plus simple en apparence, réclame l'intervention de centres anatomiques nombreux, situés dans l'écorce, dans le bulbe, dans la moelle. Le seul fait d'écrire un mot exige non seulement la participation des téléneurones moteurs dont la décharge actionne les contractions des muscles de mon bras, non seulement celle des neurones corticaux du centre moteur de projection, non seulement celle des conducteurs nerveux intermédiaires, mais encore celle des quatre centres des images verbales, T^1, F^3, P^2, F^2 selon la théorie de l'interdépendance fonctionnelle des centres du langage, qui rallie chaque jour plus de partisans. Comment le système fonctionnel complexe qu'est une émotion, ne posséderait-il pas à la fois des éléments médullaires, bulbaires, thalamiques et corticaux?

Ainsi le mécanisme moteur d'une émotion pourrait-il être représenté schématiquement par une série de groupes cellulaires, superposés par ordre de hiérarchie fonctionnelle. C'est le groupe le plus élevé qui donne l'impulsion initiale à tout l'ensemble des mouvements qui composent l'émotion. Cet ensemble représente une synergie motrice très complexe et formée d'éléments assez disparates, puisqu'on y trouve à la fois des contractions des muscles des vaisseaux, des organes, de la face, des membres, etc. Aussi l'action totale peut-elle se décomposer en actions partielles, dont chacune se décomposera encore, et ainsi de suite, jusqu'aux mouvements élémentaires des fibres musculaires. Chacune de ces actions partielles s'opère dans un centre nerveux approprié; de sorte qu'on peut attribuer la réaction massive aux opérations fragmentaires d'une série de postes superposés, à travers lesquels l'excitation est transmise et répartie comme il convient jusqu'aux organes moteurs. Voilà le mécanisme complet selon lequel se réalise cette synthèse motrice qui est particulière à chaque émotion. Assurément, la moelle, le bulbe, le thalamus, l'écorce y prennent également part. Mais le point de départ de l'excitation, le siège du processus initial, doit certainement se trouver dans l'écorce. Les émotions sont trop étroitement liées à toute la vie psychique, pour ne pas être représentées dans l'organe de cette vie psychique, l'écorce, pour qu'il n'y eût pas un centre émotionnel cortical.

Mais il faut bien nous entendre sur la signification physiologique que nous attribuons à ce centre cortical. Nous pouvons fort vraisemblablement admettre qu'une émotion, la peur, par exemple, est représentée dans l'écorce par une image motrice, formée de neurones associés, au même titre que la marche est représentée dans l'écorce par un groupe de neurones associés. Cela ne veut

pas dire que toutes les contractions fibrillaires qui interviennent dans les mouvements de l'émotion ou de la marche soient individuellement commandées par autant d'excitations décomposées dans l'écorce : cette synergie fonctionnelle, nous l'avons vu, est réalisée plus bas dans l'axe cérébro-spinal. Cela signifie seulement qu'il existe un territoire anatomique en relation d'une part avec les centres moteurs de l'émotion et déterminant par son excitation la réaction émotionnelle, et en relation également d'autre part avec les divers centres analogues des fonctions psychiques. En d'autres termes, cette image sert d'intermédiaire fonctionnel entre les représentations psychiques et les émotions qu'elles déterminent. Son rôle est donc essentiellement un rôle d'union, un rôle d'association. Son siège doit, en conséquence, se trouver sur le domaine des centres d'associations. Car il ne faut pas se laisser tromper par l'épithète motrice qui qualifie l'image. Cette image n'est motrice qu'indirectement, parce que les neurones qui la constituent ont leurs prolongements cellulifuges en connexion avec des neurones moteurs. Mais ces derniers seuls sont moteurs en réalité : ils appartiennent aux centres de projection, et leur axone émergeant de l'écorce va gagner les centres d'exécution bulbo-médullaires. Ainsi, l'image motrice d'association d'une émotion ne meut pas : elle associe, elle coordonne seulement des mouvements, de même que l'image phonétique verbale n'actionne pas directement les muscles du larynx, mais distribue et combine seulement les excitations qui s'y rendent.

Flechsig, à la suite de ses belles recherches sur l'embryogénie du système nerveux, est conduit à admettre que la vie affective a pour siège le centre d'association préfrontal. Cette opinion paraît légitime et confirmée par la plupart des faits connus jusqu'à ce jour.

Anatomiquement, nous savons que ce centre d'association frontal se trouve relié par des connexions étroites à la grande aire sensitive, qui est à la fois le lieu d'arrivée des excitations venues de l'organisme et le lieu de départ de celles qui s'y rendent.

Or, en *physio-psychologie*, ces excitations ne sont autre chose que la matière même de la vie affective. La cœnesthésie, les besoins, les émotions en sont les diverses traductions psychologiques : la personnalité et le caractère en expriment la résultante. Ainsi le centre d'association antérieur, organe de la vie affective, s'opposerait au centre d'association postérieur, organe de la vie intellectuelle.

La *pathologie*, à son tour, vient compléter ces indications. On a remarqué que les lésions du lobe frontal déterminaient plus spécialement des désordres affectifs. Certaines tumeurs se sont

manifestées par des troubles du caractère. Flechsig attribue l'état d'hébétude à des lésions destructives du lobe frontal. Il en serait particulièrement ainsi dans la paralysie générale, à la suite des altérations des fibres tangentielles de cette région.

Enfin certains faits d'observation semblent vérifier l'hypothèse d'un double centre cortical et thalamique des émotions. Les lésions en foyer du lobe frontal sont suivies d'une dégénération du thalamus, et il est démontré aujourd'hui que ce lobe frontal est relié par un système de projection aux lobes optiques, en particulier à leur noyau interne. Ce système de projection serait-il la voie corticofuge des excitations émotionnelles motrices? C'est une question qu'il est permis de se poser, mais à laquelle il est difficile, jusqu'à nouvel ordre, de répondre d'une manière absolue. Rappelons seulement que le thalamus est un relai de conducteurs nerveux de la plus haute importance et que les fibres sensitives communes et les fibres motrices semblent s'y rencontrer avec des nerfs sensoriels spéciaux, optiques, acoustiques, etc. Certaines émotions toutes réflexes, comme la surprise, produite par une sensation forte et inattendue, sans la participation d'aucune représentation psychique, trouveraient peut-être dans ces rapports sous-corticaux une explication?

Quoi qu'il en soit, nous sommes autorisés à croire qu'il existe, pour chaque émotion définie, une image corticale d'association dont le rôle, spécifique pour chacune d'elles, est de diriger et de distribuer les excitations dans les divers centres de projection qui interviennent dans la réalisation motrice de cette émotion.

Mais les neurones qui constituent cette image ne possèdent pas seulement, comme nous venons de le dire, des relations cellulifuges, elles possèdent aussi des relations cellulipètes. Par leurs terminaisons protoplasmiques, en effet, ils se mettent en rapport avec les terminaisons cylindraxiles d'autres neurones appartenant à d'autres images d'association. Ainsi l'image motrice de l'émotion sera reliée à un nombre considérable d'autres images, et chacune de ces images, réveillant par le moyen de cette association l'image émotionnelle, pourra déchaîner cette émotion tout entière.

Ces images associées à l'émotion sont très diverses et appartiennent aux différents modes de la sensibilité : vision, audition, tact, gustation, olfaction, etc. Tout état de conscience qui a été une première fois lié à une émotion, est dès lors susceptible de reproduire cette dernière. De cette façon peut s'interpréter l'exemple, proposé par Lange, de l'enfant à la cuillère. Exagérez l'association fonctionnelle entre l'état de conscience et l'émotion : vous aurez le mécanisme de l'hypermnésie émotive. Tout élément appartenant à

cet état de conscience rappellera inéviablement l'émotion. Qu'une scène nous ait une fois profondément impressionné : chacun des détails importants de la scène suffira plus tard à rappeler l'émotion initiale ; et si son image motrice se trouve en état d'hyperexcitabilité, toute l'émotion pourra se déchaîner, aussi intense et aussi complète qu'au premier jour. Le cas bien connu de Pascal au pont de Neuilly est un exemple frappant d'hypermnésie émotive.

Mais parmi les images associées à l'image émotionnelle, il faut mentionner spécialement les images verbales, à cause du rôle important qu'elles jouent dans l'activité psychique de l'homme adulte. Servant d'abord à fixer et à cataloguer les sensations, les émotions, les mouvements, elles finissent par suppléer au phénomène dont elles ne sont que le signe conventionnel. Ainsi dans la vie courante, dans la conversation ou la lecture, le mot remplace la chose. Si l'on me parle de peur, je sais ce que ce mot veut dire et il est inutile que les phénomènes caractéristiques de la peur s'évoquent en moi pour que j'en comprenne la signification. Mais il est un grand nombre de personnes, à déclanchement émotionnel facile, chez lesquelles le seul mot « peur » lu, entendu, prononcé ou écrit, suffit à déchaîner, au moins à l'état d'ébauche, la réaction de la peur et à faire apparaître dans leur conscience le sentiment subjectif de l'émotion.

Cette union physiologique entre l'image verbale et l'image émotionnelle est plus étroite encore dans certaines circonstances pathologiques ou expérimentales. Si à une hystérique hypnotisée on dit : Vous avez peur, on la voit immédiatement pâlir, trembler, se couvrir de sueur froide, exprimer sur son visage les signes d'une grande angoisse. Et il sera possible de constater objectivement les troubles de la respiration, du cœur et des vaisseaux [1]. L'évocation de l'image verbale auditive d'une émotion a suffi à déchaîner l'émotion tout entière.

B. — Réaction somatique motrice.

L'excitation corticofuge, distribuée convenablement, canalisée pour ainsi dire vers divers neurones moteurs de l'aire organique de Flechsig (circonvolutions rolandiques), abandonne l'écorce pour gagner les centres d'exécution bulbo-médullaires. Des contractions musculaires simultanées se produisent dans divers appareils et

1. Cf. Hartenberg, *Essai d'une psychologie de la suggestion* (*Revue de Psychologie clin. et thér.*, août 1898).

organes de l'économie. C'est la réaction somatique motrice de l'émotion, ce qu'on appelait autrefois les expressions de l'émotion.

Dans la peur, qui reste toujours notre principal objet d'étude, ces manifestations sont bien caractéristiques.

C'est Darwin qui le premier, dans son ouvrage fameux sur l'expression des émotions, nota d'une façon systématique les signes physiques de la peur. Duchenne de Boulogne, Mantegazza et beaucoup d'autres auteurs reprirent après lui ces mêmes recherches : il est remarquable que leur accord est presque complet quant aux faits observés. Je ne passerai en revue ici que les travaux de Lange, de Mosso, de Binet et Courtier.

La peur, pour Lange, est due avant tout à une constriction spasmodique des vaso-moteurs, puis à une contraction spasmodique de tous les muscles organiques, enfin à une diminution de l'innervation musculaire. De ces trois phénomènes, dériveraient tous les signes physiques de l'émotion. Au premier sont dus la pâleur et le refroidissement des tissus superficiels, l'accélération du cœur; au second les spasmes intestinaux et vésicaux, la sueur froide, la chair de poule; au troisième, le tremblement et la paréise. Mais Lange considère les phénomènes vaso-moteurs comme primitifs : « Quelle que soit la cause qui provoque les émotions, elle exerce toujours une même action sur un seul point du système nerveux, le centre vaso-moteur, groupe de cellules qui régularise l'innervation des vaisseaux [1]. » « C'est au système vaso-moteur que nous devons toute la part émotionnelle de notre vie psychique, nos joies et nos peines, nos heures de bonheur et de malheur [2]. »

Mosso a étudié, sous le nom de peur, des nuances d'émotion un peu différentes, telles que la surprise, l'intimidation, la peur proprement dite. Il signale comme signes objectifs de la peur, l'augmentation et l'accélération des mouvements respiratoires et du cœur, les troubles circulatoires, le tremblement, la sueur froide, le spasme vésical et intestinal, la chair de poule, la paralysie. Mais il n'englobe pas tous ces phénomènes dans une théorie synthétique, comme le faisait Lange, et ne cherche pas une explication du mécanisme physiologique de la peur. Il donne mieux, en revanche, qu'une conception uniquement fondée sur l'observation empirique, et dénuée de toute vérification précise : il apporte des résultats expérimentaux d'une éloquente signification. Les tracés obtenus, au moyen de ses appareils spéciaux, nous apprennent : 1° que dans toute émo-

1. Lange, *Les émotions*, p. 120 (Paris, Alcan, 1895).
2. Lange, *id.*, p. 136.

tion, si légère qu'elle soit, il y a un afflux de sang au cerveau; 2° que dans la peur, il se produit des inspirations fortes et profondes, et une accélération du cœur [1].

Ces résultats de Mosso ont été confirmés et complétés par les intéressantes recherches de MM. Binet et Courtier.

Dans une première série d'expériences sur les « rapports chronologiques entre l'excitation brusque, l'émotion de surprise et la vaso-constriction [2] », ces auteurs ont constaté :

1° Un réflexe respiratoire qui consiste en une inspiration brusque, suivie le plus souvent d'une précipitation de la respiration;

2° Un tressaillement des muscles du thorax et des épaules qui, dans des expériences répétées, quand le réflexe respiratoire a disparu par l'accoutumance, persiste encore, et ne disparaît que longtemps après lui;

3° Une vaso-constriction.

Cette vaso-constriction est assez lente à se produire et ne survient guère que trois ou quatre secondes après l'excitation provocatrice. Or, ce qui est tout à fait remarquable, dans quelques cas, le sujet de l'expérience a signalé la fin de l'émotion subjective avant le commencement de la vaso-constriction, et d'une façon générale, le maximum émotionnel était atteint quand les vaso-moteurs n'étaient pas encore entrés en activité.

Dans une seconde série d'expériences, ces auteurs ont étudié la peur produite chez des enfants et des personnes adultes. Voici leurs conclusions :

« Dans ces différentes manifestations de la peur, il y a eu constamment de la vaso-constriction. Celle-ci a seulement varié d'intensité; légère dans certains cas, elle a été souvent assez forte pour effacer complètement le pouls; dans d'autres circonstances, le tracé a beaucoup ondulé, et la pulsation, en reprenant son amplitude, a eu un dichrotisme amolli. Le cœur, dans la grande majorité des cas, a subi une accélération, qui parfois même a été très considérable, surtout quand l'anxiété était intense. La respiration, malheureusement, n'a pas été prise régulièrement; mais, toutes les fois qu'on l'a enregistrée, on s'est aperçu qu'elle augmentait à la fois de vitesse et de profondeur. Le type respiratoire paraît être bien net : respiration très profonde, avec suppression totale de la pause inspiratoire et expiratoire [3]. »

1. Mosso, *La peur* (Paris, Alcan, 1896).
2. *Ann. Psych.*, 1895, p. 142.
3. *Année psychologique*, 1897, p. 80 (Paris, Schleicher frères).

Enfin, dans une enquête faite à propos de « la peur chez les enfants[1] », M. A. Binet a recueilli les renseignements suivant : Les cris, les tremblements de tout le corps sont les deux signes qui ont été le plus souvent constatés; puis viennent, par ordre de fréquence, la pâleur de la face, l'altération des traits, la dilatation des yeux, la suspension de la respiration, les palpitations, les pleurs. Il faut y joindre deux effets contraires, tantôt la fuite, tantôt la paralysie.

Les résultats expérimentaux de Mosso et de Binet et Courtier infirment, comme on a pu le voir, plusieurs points de la théorie de Lange. Mais là où cette théorie se trouve surtout en défaut, c'est au sujet de la priorité des phénomènes vaso-moteurs, soutenue par Lange. Les tracés obtenus montrent nettement que celle-ci est de beaucoup postérieure aux phénomènes respiratoires et cardiaques. Voici d'ailleurs la critique que A. Binet fait de l'opinion du physiologiste danois : « Lange pense que les réactions des muscles de la vie volontaire ne peuvent, dans l'état actuel de la physiologie, expliquer les changements dans l'innervation vaso-motrice. C'est avec quelque étonnement que nous avons lu cette assertion, que M. Dumas, le traducteur, a reproduite sans hésitation dans sa préface. Comment des physiologistes peuvent-ils l'admettre? Les recherches que nous avons faites avec M. Courtier sur les vaso-moteurs, nous ont montré qu'un des principaux facteurs qui modifient la circulation est le mouvement respiratoire; une inspiration profonde, par exemple, amène une très forte diminution dans la quantité du sang à la périphérie, ce qu'on appelle une vaso-constriction. Or, la respiration est gouvernée par les muscles du thorax, qui eux-mêmes sont sous l'influence des émotions; une des principales difficultés dans l'étude des vaso-moteurs consiste à faire abstraction de ces perturbations respiratoires[2]. »

D'autre part, Lange attribue l'oppression, l'angoisse à une opération centrale, projetée secondairement vers la périphérie, et due à une constriction soudaine, sous l'influence de l'émotion, des vaisseaux des centres sensitifs cérébraux. Or, les expériences de Mosso ont indiscutablement démontré que dans toute émotion il y a toujours, au contraire, dilatation vasculaire cérébrale.

Ces critiques n'atteignent pas la théorie tout entière de Lange, mais seulement l'importance primordiale qu'il a accordée faussement aux phénomènes vaso-moteurs. James les a évitées, en ne

1. *Année psychologique*, 1895, p. 231 (Paris, Alcan).
2. *Année psychologique*, 1895, p. 714.

faisant pas de l'émotion un phénomène vasculaire exclusif, mais en la considérant comme un ensemble de phénomènes intéressant à la fois les vaisseaux, les muscles lisses et les muscles striés.

C'est évidemment à la thèse de James qu'il faut se rallier. La peur est une réaction très complexe qui retentit largement et profondément dans l'organisme. Les ondes nerveuses, qui jaillissent du cerveau vers la périphérie au moment où l'émotion se déchaîne, peuvent suivre à la fois le trajet de tous les nerfs spinaux de la vie de relation, des nerfs craniens comme le facial et le pneumogastrique, enfin des multiples branches et plexus du sympathique. De sorte que, dans la constitution de l'émotion, interviennent concurremment l'appareil circulatoire (cœur et vaisseaux), l'appareil respiratoire (muscles extrinsèques, diaphragme, muscles intrinsèques de Reisseisen, larynx), l'appareil digestif et ses annexes (œsophage, estomac, intestin, foie, glandes salivaires, etc.), l'appareil excrétoire (vessie et peau), les organes génitaux, les muscles de la face, de l'abdomen et des membres.

Quelques-uns de ces phénomènes sont sans doute surajoutés et provoqués secondairement par un mécanisme réflexe. Nous venons de voir qu'il existe entre les phénomèmes respiratoires, circulatoires et musculaires des relations très étroites et qu'ils exercent l'un sur l'autre des influences réciproques. Aussi rien n'est plus difficile que d'attribuer une priorité et de définir exactement la part qui revient à chaque élément du complexus.

Et encore je n'ai envisagé que l'émotion type de la peur, sous sa forme grossière et massive. Mais elle présente des variétés, des nuances, dont chacune mériterait encore une étude spéciale, en vue de préciser ses caractères propres. C'est ainsi que la surprise, l'appréhension, l'attente anxieuse ne sont pas tout à fait la peur proprement dite, mais s'en rapprochent assez pour être le plus souvent confondues avec elle. Nous avons vu plus haut que MM. Binet et Courtier ont constaté dans la surprise un tressaillement musculaire qui ne fait presque jamais défaut. Peut-être est-il l'élément spécifique de cette émotion ? Il n'existe pas, en effet, dans la peur constituée qui dure depuis un certain temps. Car il faut distinguer le moment où l'émotion survient, de tout le temps pendant lequel elle dure. Si l'émotion est brusque, elle débute toujours par un choc : c'est la surprise. Mais qui dit surprise ne dit pas nécessairement peur. Il y a des surprises agréables qui doivent néanmoins s'inscrire en vaso-constriction avec accélération de la respiration et du cœur. Une grosse nouvelle, jetée à l'improviste, produit toujours un instant d'angoisse, qu'elle soit bonne ou mau-

vaise. C'est après seulement, que se déchaîne en réalité l'émotion qu'elle suscite : joie, chagrin, peur, colère.

Ainsi le problème des variations organiques qui constituent la peur est encore plein d'obscurité. De minutieuses recherches expérimentales pourront seules apporter dans l'avenir une solution satisfaisante.

C. — Excitation centripète sensitive.

Ces modifications organiques, quels que soient leur siège et leur nature, se ramènent, en dernière analyse, à des mouvements, c'est-à-dire à des changements de rapports entre les divers éléments anatomiques de nos tissus et de nos organes. Ces mouvements produisent des impressions sur les extrémités nerveuses sensibles de la peau, des organes, des glandes, des tissus, etc. De là, un faisceau d'excitations centripètes, venues de divers points de l'organisme, qui s'élèvent à travers les voies nerveuses sensitives, jusqu'à l'organe de la vie psychique consciente, l'écorce cérébrale. Nous avons alors le retentissement cortical de la réaction émotionnelle.

D. — Réception corticale.

Ce phénomène, je l'ai dit, est double, c'est-à-dire qu'il consiste, d'une part en des modifications ayant pour siège la substance nerveuse des cellules cérébrales, d'autre part en une révélation de ces modifications dans la conscience.

α. Phénomène objectif. — Les conducteurs de ces excitations corticopètes ne peuvent être que les fibres afférentes du ruban de Reil qui abordent le cerveau et se projettent sur l'écorce dans le grand centre de sensibilité commune représenté par les rolandiques. Chaque excitation, suivant son origine, est donc reçue, qui dans le centre des membres inférieurs, qui dans celui des membres supérieurs, qui dans celui de l'abdomen, de la poitrine, de la vessie, de la gorge, qui, enfin, dans ceux des organes des sens intéressés par l'émotion. Il se produit ainsi, dans la substance du pallium, des excitations partielles, en des points isolés comme des îlots, qui ont pour siège des neurones sensitifs. C'est l'image sensitive de projection de l'émotion.

Ici nous nous trouvons en présence d'un mécanisme semblable à celui qui réalisait l'image motrice d'association, avec la différence que le sens du processus est inverse. De même que nous avons vu les diverses excitations fragmentaires produisant la réaction soma-

tique motrice de l'émotion, être centralisées d'abord, comme en une sorte de carrefour, dans un groupe de neurones voisins dont la fonction était précisément de les distribuer et de les combiner selon la constitution spécifique de l'émotion; de même les excitations centripètes sensitives, après avoir abordé l'écorce en des points divers et séparés, doivent se réunir quelque part, s'associer, pour être transmises ensuite à d'autres images corticales et à d'autres centres fonctionnels. Ce rôle de centralisation des excitations corticopètes d'un même complexus émotionnel, et d'union entre les sensations de l'émotion et d'autres images sensorielles, motrices ou verbales, appartient à l'image sensitive d'association. Elle est pour l'émotion ce que l'image de P^2 est pour la vision de l'écriture. Elle localise, elle interprète, elle reconnaît, elle donne l' « aperception ».

Où sera située cette image sensitive d'association? Dans le centre préfrontal sans doute, où elle doit être annexée, sinon superposée à l'image motrice d'association de la même émotion, comme le font supposer les étroites relations fonctionnelles qui les unissent.

β. Épiphénomène conscience. — Les modifications de la substance cérébrale se traduisent subjectivement dans la conscience. Car l'émotion, pour être événement psychologique, doit être consciente, sentie. C'est au quatrième temps de la réaction que j'ai supposé la révélation consciente, selon la théorie de James-Lange : « la conscience de l'émotion est la conscience des variations organiques de cette émotion. » Je me réserve de justifier mon assertion plus loin.

Par analogie, nous pouvons supposer la part qui revient, dans l'état de conscience, à l'image de projection et à l'image d'association.

L'image de projection ne nous donne que des impressions élémentaires, dissociées, exprimant l'état de telle ou telle partie de l'organisme; de même que l'image visuelle de projection ne donne que des notions de couleurs, de surface, etc. C'est le phénomène de perception. Nous sentons, mais n'attribuons point les sensations élémentaires à une cause et ne pouvons ni la reconnaître, ni la définir. Dans l'alexie sous-corticale où les relations entre le centre visuel commun (image de projection) et le centre visuel verbal (image d'association) sont interrompues, le malade voit les signes graphiques sans en reconnaître la signification. Tout texte écrit ou imprimé est lettre morte pour lui. Or une sensation qui est complète suppose l'interprétation des impressions élémentaires, leur reconnaissance, leur fixation par un mot, c'est-à-dire leur synthèse consciente et surtout leur association avec une foule d'autres éléments de la vie psychique, images sensorielles, motrices, verbales, actuelles

ou remémorées; en un mot, leur situation dans le tableau mental. C'est le phénomène de l'aperception réalisé par l'image sensitive d'association.

Nous connaissons tous la sensation de peur. Nous avons tous éprouvé l'angoisse, les palpitations cardiaques, la constriction épigastrique, le frisson, l'impression de sueur froide et de chair de poule, les coliques et le ténesme vésical, qui sont les caractères subjectifs de cette émotion. Il est donc inutile, autant qu'il serait impossible d'ailleurs, d'en donner la description.

Mais il convient de faire la remarque que ces éléments ne sont équivalents, ni par leur intensité, ni par leur constance dans la composition de l'émotion. S'il est légitime d'affirmer que l'ensemble de tous les caractères énumérés plus haut constitue l'émotion « peur », en revanche, chacun sait qu'on peut avoir peur sans éprouver tout cela. Une angoisse intense accompagnée de battements de cœur violents, suffit pour être qualifiée de peur, sans qu'on ait éprouvé ni frisson, ni chair de poule, ni coliques, ni ténesme vésical, ni sueur froide, ces derniers phénomènes ne survenant que dans les émotions très intenses. On pourrait donc classer les éléments subjectifs de la peur par ordre de constance et de fréquence.

En tête viendrait l'angoisse. L'angoisse, ce sentiment si pénible d'arrêt de la respiration, de constriction thoracique et d'étouffement, paraît être l'élément le plus constant de la peur. Elle est, pour ainsi dire, le centre de l'image affective consciente de l'émotion : elle ne fait jamais défaut.

Après elle viendraient les palpitations cardiaques. On sent son cœur battre dans sa poitrine à coups violents et précipités. L'accélération et l'augmentation du cœur ne manquent guère dans une peur.

Le frisson, la chair de poule, la sueur froide sont déjà beaucoup plus rares. Peut-être les phénomènes physiologiques qui sont leur condition s'opèrent-ils toujours : mais leur intensité n'est pas assez forte pour qu'ils franchissent le seuil de la conscience : et quand l'appareil enregistreur les révèle déjà, le sujet peut les ignorer encore.

Enfin les spasmes de l'intestin et de la vessie ne se montrent qu'à l'occasion des peurs intenses et prolongées.

Cette sériation, par ordre d'importance, des éléments constituants de la peur, paraît assez exacte, bien qu'elle soit loin d'être absolue. Les exceptions n'en sont pas rares. La vérité, c'est que chacun a peur à sa façon. Il y a toujours un élément prépondérant qui domine la scène, tantôt l'angoisse, tantôt les palpitations, tantôt le frisson,

tantôt les coliques, etc. Il semble qu'il existe à ce point de vue une sorte d'excitabilité élective pour certains organes, variant selon les individus : l'organe le plus excitable est impressionné d'abord et au plus haut degré. Ce serait l'équivalent de ce qu'on nomme en pathologie un « locus minoris resistentiae ».

Dans une enquête sommaire que j'ai faite à ce sujet, j'ai recueilli des réponses nettement discordantes et j'ai pu me convaincre ainsi que chaque sujet éprouvait l'émotion « peur » avec des qualités personnelles. D'ailleurs n'en est-il pas ainsi pour les sensations externes? Deux individus, suivant leur tempérament, leur éducation, l'état de leurs organes visuels, verront le même objet différemment. Pourquoi ne serait-ce pas de même pour les sensations internes? Et pourquoi deux individus différents par le tempérament, l'éducation, l'état de leurs organes internes et de leur nutrition intime, n'éprouveraient-ils pas différemment la même émotion?

En résumé, la peur peut être considérée comme une réaction émotionnelle composée de quatre phénomènes *distincts et successifs* :

1° Une excitation corticale centrifuge; 2° une réaction somatique motrice; 3° une excitation sensitive centripète; 4° une réception corticale de cette excitation, déterminant à la fois des modifications cellulaires et un état de conscience correspondant.

Il y a donc un double mouvement de l'action nerveuse, avec double phénomène périphérique et double phénomène central.

Mais ces quatre phénomènes sont distincts et successifs. En effet, ils ne se passent pas dans le domaine de l'abstrait, mais consistent en opérations nerveuses, c'est-à-dire physiques et chimiques et ont pour siège la substance des conducteurs et des centres nerveux. Ils doivent donc obéir aux lois qui régissent tout phénomène physique et chimique, et en particulier à la loi de causalité. Les quatre temps de la réaction émotionnelle sont unis entre eux par un rapport de cause à effet. L'excitation corticale centrifuge détermine les mouvements : ceux-ci produisent une impression sur les terminaisons sensibles; et l'ébranlement de ces terminaisons, transmis au cerveau, provoque à son tour les modifications des centres corticaux sensitifs. Quelque rapide que soit la transmission nerveuse, la succession de ces quatre opérations exige un temps donné, qui est le temps de réaction de l'émotion. Seules les deux subdivisions du quatrième phénomène sont concomitantes : la modification cérébrale et la conscience qui l'accompagne, n'étant qu' « un seul et même événement, traduit en deux langues ».

*
* *

Et maintenant, à la lumière de ces notions physiologiques, essayons d'interpréter la théorie de James-Lange. Si nous nous plaçons sur le terrain de la *Physiologie* pure, c'est-à-dire en faisant abstraction complète de l'épiphénomène conscience, il est évident que l'émotion est faite de la réaction tout entière, depuis l'excitation corticale centrifuge jusqu'à la réception corticale centripète. C'est une opinion semblable que soutient M. Jules Soury dans un travail critique sur la théorie des émotions [1]. S'opposant entièrement à la théorie de James-Lange, d'après laquelle les variations neuro-vasculaires et organiques seraient primitives, il affirme au contraire que ces variations neuro-vasculaires et organiques sont toujours précédées d'une opération cérébrale qui les détermine. « C'est toujours, en dernière analyse, le retentissement de l'impression sensible ou de la décharge nerveuse d'un groupe de représentations sur les centres moteurs et vaso-moteurs qui déterminera l'état de la « conscience des variations organiques » consécutives aux changements d'innervation musculaire partis des centres encéphaliques et bulbaires [2]. » Et il conclut ainsi : « En résumé, le mécanisme de la conscience musculaire, articulaire, tendineuse, cutanée, etc., celui de la notion de position et d'innervation des différentes parties du corps, de l'état de la circulation, de la respiration, des sécrétions et des excrétions, etc., nous paraît de tous points identique au mécanisme de la conscience des émotions morales et intellectuelles. Là, comme ici, il ne s'agit que d'une cénesthésie des modifications organiques provoquées par des excitations du milieu interne ou du milieu externe, transmises au système nerveux central, à la fois point de départ des courants moteurs et centrifuges qui ont déterminé les variations d'innervation des muscles lisses et striés, et point d'arrivée des courants centripètes ou sensitifs qui, des muscles volontaires et involontaires, des glandes et des viscères, propageant jusque dans l'écorce leurs ondes nerveuses, ont modifié l'état de nutrition des neurones d'association des centres intellectuels d'une manière correspondante à la qualité, à l'intensité, au ton affectif et surtout à la complexité du stimulus initial — perception, image, concept — qui en avait jailli comme l'éclair et avait déchaîné l'avalanche nerveuse. »

Cette décharge nerveuse d'un groupe de représentations sur les centres moteurs et vaso-moteurs, n'est autre chose que le premier

1. J. Soury, *Annales médico-psychologiques* (Paris, 1897).
2. Soury, *loc. cit.*, p. 257.

temps de la réaction émotionnelle, l'excitation corticale centrifuge, venue des divers centres intellectuels, et lancée à travers les neurones de l'image d'association, faisant fonction de commutateurs, vers les centres moteurs de projection des muscles striés ou lisses intervenant dans l'émotion. Le rôle de ce premier temps est capital dans le mécanisme physiologique de toute émotion; il précède et détermine nécessairement toute réaction affective; s'il fait défaut, elle ne saurait jamais se déchaîner.

Mais faut il pour cela donner raison aux partisans de l'ancienne théorie et condamner l'opinion nouvelle, comme le fait M. Soury, dans les termes suivants : « Ni William James, ni Lange, ni Sergi, n'ont rien découvert à proprement parler, ils n'ont redressé aucune erreur, ils n'ont rien remis à sa véritable place dans la suite et l'enchaînement des phénoménes »? Cela paraît moins juste.

L'ancienne théorie disait : une émotion est sentie avant d'être exprimée; James et Lange affirment au contraire que toute émotion est exprimée avant d'être sentie, et que la conscience de l'émotion n'est que la conscience de ses expressions.

Remarquez bien que la thèse de James-Lange ne contredit en rien la conception physiologique du mécanisme de l'émotion, telle que je l'ai exposée, et qui suppose un événement cérébral antérieur à toute réaction motrice. Ces auteurs ne nient pas cet événement : seulement, ils n'en parlent pas, n'en tiennent pas compte. Et c'est là précisément le défaut de leur doctrine.

Mais, par contre, ils ont raison lorsqu'ils disent que l'émotion est *exprimée* avant d'être *sentie*. Car nous nous plaçons maintenant au point de vue *psychologique*, et la conscience reprend tous ses droits. Quelle est la situation chronologique de la conscience dans le déroulement d'une réaction émotionnelle? Voilà, au fond, la question que James et Lange ont voulu poser et résoudre.

Nous avons vu que, sur les quatre temps de la réaction émotionnelle, il y a deux phénomènes cérébraux, une émission motrice, une réception sensitive. Lequel de ces deux phénomènes est conscient et s'accompagne de révélation subjective? Est-ce l'émission motrice? C'est peu probable. Le sentiment de l'innervation musculaire, c'est-à-dire la conscience des excitations nerveuses qui vont déterminer un mouvement, est nié par la majorité des physiologistes, et par William James en particulier [1]. L'activité des images motrices de l'émotion est sans doute inconsciente et ne saurait ainsi nous apprendre l'émotion qui va se déchaîner.

1. Cf. Claparède, *Du sens musculaire* (Genève, Eggimann, 1897).

Si ce n'est l'émission motrice, c'est donc la réception sensitive seule qui nous révèle l'existence de l'émotion. Mais pour l'éprouver, il faut qu'elle existe. Et comme elle consiste essentiellement en variations vasculaires, organiques et musculaires, la conscience de l'émotion sera la conscience de ces variations. Ce qui finalement donne raison à la théorie de James-Lange.

Il est vrai qu'on pourrait opposer à cette dernière proposition une objection sérieuse. Les images sensitives de la peur, dirait-on, celles qui donnent la révélation consciente, peuvent être mises en activité, non seulement par des excitations corticopètes, venues des organes, mais encore par des excitations intracorticales venues d'autres points de l'écorce. Ainsi, l'image auditive du mot « peur » suffirait à réveiller l'image cénesthésique de cette émotion, sans que pour cela les phénomènes somatiques soient réalisés. Cette objection est grave et il serait imprudent de la rejeter absolument. Toutefois, aucun des faits observés ne confirme une semblable hypothèse. Chaque fois qu'une émotion est réellemont sentie (et il ne faut pas confondre la sensation de l'émotion avec la notion abstraite, le mot qui la désigne ou bien une image visuelle de ses manifestations extérieures) il y a, au moins à l'état d'ébauche, accélération et renforcement du cœur, variations vasculaires, contraction des muscles organiques, etc. Mais seule l'expérimentation pourrait en fournir la démonstration rigoureuse.

Pour conclure, l'émotion est une réaction motrice, composée de quatre phénomènes nerveux successifs, réalisant un circuit complet allant des centres nerveux vers les terminaisons et revenant des terminaisons aux centres.

Au point de vue physiologique pur, en faisant abstraction de la conscience, les variations organiques ne sont pas cause de l'émotion, puisqu'elles sont elles-mêmes l'émotion et qu'elles ont été déterminées par un processus cérébral antérieur qui appartient déjà au mécanisme de l'émotion.

Au point de vue psychologique, en tenant compte de la conscience, les variations organiques précèdent et déterminent le retentissement cortical et sa traduction consciente. La conscience de l'émotion n'est que la conscience de ses variations organiques.

En définitive, les variations organiques ne sont pas cause de l'émotion, mais seulement cause de la conscience de l'émotion. Ce qu'on pourrait traduire en d'autres termes : l'émotion est un mouvement interne qui produit une sensation interne.

D[r] PAUL HARTENBERG.

Novembre 1898.

L'ESPRIT DE CORPS

L'Esprit de corps est un des phénomènes les plus intéressants qui puissent frapper l'observateur de la vie sociale contemporaine. Au milieu de la désagrégation de tant d'influences morales et sociales, il semble avoir gardé une certaine action sur les consciences et se manifeste par d'importants effets. Nous avons cru utile d'étudier l'esprit de corps dans quelques-uns de ses principaux caractères. Cette petite enquête psychologique nous conduira ensuite à quelques considérations sur la valeur morale de l'esprit de corps.

Pour la précision des idées, il convient d'abord de distinguer deux sens de cette expression : Esprit de corps : un sens large et un sens étroit. Au sens étroit, l'esprit de corps est un esprit de solidarité qui anime tous les membres d'un même groupe professionnel. Au sens large, l'expression : « esprit de corps » désigne l'esprit de solidarité en général, envisagé non plus seulement dans le groupe professionnel, mais dans tous les cercles sociaux, quels qu'ils soient (classe, caste, secte, etc.), dans lesquels l'individu se sent plus ou moins subordonné aux intérêts de la collectivité. C'est en ce sens qu'il existe un esprit de *classe*; l'esprit bourgeois par exemple qui, pour être plus ou moins difficile à définir exactement, n'en existe pas moins et ne s'en montre pas moins combatif toutes les fois qu'il s'agit de refouler les doctrines et les tendances anti-bourgeoises. C'est en ce sens également que Schopenhauer a pu parler de l'esprit de corps des femmes ou de l'esprit de corps des gens mariés, sur lequel il fait de si intéressantes remarques dans ses *Aphorismes sur la sagesse de la vie*[1]. En ce sens large, on pourrait encore parler d'esprit de corps entre les habitants d'une même ville, lesquels se trouvent, dans certains cas, être plus ou moins les co-associés d'une même entreprise commerciale. Ibsen a représenté d'une façon magistrale cet esprit de corps agissant dans la petite ville où il place la scène de son *Ennemi du peuple* et où nous

1. Schopenhauer, *Les aphorismes sur la sagesse de la vie*. Trad. franç. de Cantacuzène, p. 86.

voyons tous les habitants d'accord pour taire le secret (la contamination des eaux) qui, divulgué, ruinerait les établissements balnéaires de la ville. Le sens large de l'expression : Esprit de corps, n'est manifestement qu'une extension du sens étroit ou purement professionnel.

La solidarité professionnelle est un des liens sociaux les plus puissants. Mais c'est dans les professions dites libérales (clergé, armée, université, magistrature, barreau, diverses administrations) que son action est le plus énergique. Des ouvriers appartenant au même métier, par exemple des mécaniciens, des menuisiers, des fondeurs en cuivre ne manifestent pas un esprit de corps aussi développé que l'officier, le prêtre, le fonctionnaire des diverses administrations. Ce n'est pas à dire que ces ouvriers soient dénués de toute solidarité corporative, puisqu'on sait que les ouvriers d'un même métier sont capables, dans certains pays, de s'unir en associations de métiers (*Trade-Unions*) et de se coaliser pour défendre vigoureusement leurs intérêts contre les patrons. Mais cette solidarité, chez ces ouvriers, reste purement économique. Elle se borne à la défense des intérêts matériels de l'Union de métier. Ce but atteint, son action cesse. Elle ne se transforme pas en une discipline morale et sociale cohérente et systématique qui domine et envahit les consciences individuelles. Ou du moins si elle agit dans ce sens, c'est uniquement pour développer chez l'ouvrier la conscience de ses droits de « prolétaire », par opposition à la classe antagoniste : la classe bourgeoise ou capitaliste. Ce n'est plus ici, à proprement parler, l'esprit de corps au sens étroit de cette expression ; c'est plutôt l'esprit de classe.

Mais, dans les professions libérales, il en est autrement. Ici, l'esprit de corps s'arroge un véritable empire moral sur les consciences individuelles. Ici, la corporation impose et inculque à ses membres, d'une manière plus ou moins consciente, un conformisme intellectuel et moral et les marque d'une estampille indélébile. Cette estampille est bien tranchée et varie d'un groupe à l'autre. Autres sont les manières de penser, de sentir et de réagir propres au prêtre, à l'officier, à l'administrateur, au fonctionnaire des diverses catégories. Ici chaque corps a ses intérêts très conscients d'eux-mêmes, ses mots d'ordre très définis et très précis qui s'imposent aux membres des groupes. Cette énergie toute particulière de l'esprit de corps dans les professions libérales s'explique peut-être en partie par ce fait que le prêtre, le magistrat, le militaire, et en général le fonctionnaire sont soumis à une organisation hiérarchique puissante dont l'effet est de fortifier singulièrement l'esprit de corps. Car il est manifeste que plus un groupe social est

organisé et hiérarchisé, plus la discipline morale et sociale qu'il impose à ses membres est étroite et énergique.

Quels sont les caractères principaux de l'esprit de corps?

Un « corps » est un groupe professionnel défini qui a ses intérêts propres, son vouloir-vivre propre et qui cherche à se défendre contre toutes les causes extérieures ou intérieures de destruction ou de diminution.

Si nous nous demandons maintenant quels sont les biens pour lesquels lutte un corps, nous voyons que ce sont des avantages moraux : le bon renom du corps, l'influence, la considération, le crédit. Ces avantages moraux ne sont sans doute que des moyens en vue d'assurer la prospérité matérielle du corps et de ses membres; mais le corps les traite comme des fins en soi et il déploie, à les conquérir et à les défendre, une énergie, une âpreté, une combativité dont les passions individuelles ne peuvent donner qu'une faible idée.

Ces avantages moraux, un corps les poursuit en s'efforçant de suggérer à ceux qui ne font pas partie du corps, une haute idée de son utilité et de sa supériorité sociales. Il ne craint pas d'exagérer au besoin cette valeur et cette importance et comme il n'ignore pas la puissance de l'imagination sur la crédulité des hommes, il s'enveloppe volontiers du décorum le plus propre à accroître sa respectabilité dans l'esprit de la foule. M. Max Nordau, dans son beau livre : *Les mensonges conventionnels de notre civilisation*, a étudié les mensonges que les divers groupes sociaux organisés entretiennent sciemment et volontairement et qu'ils semblent considérer comme une de leurs conditions d'existence (mensonge religieux, mensonge aristocratique, politique, économique, etc. [1]). A ces mensonges M. Max Nordau aurait pu ajouter les mensonges corporatifs qui ne sont souvent qu'une combinaison et une synthèse des autres. C'est dans cette grande loi générale d'*Insincérité sociale* qu'il faut faire rentrer la tactique spéciale au moyen de laquelle un corps dissimule ses défauts, ses faiblesses, ou ses fautes et s'efforce de rester, aux yeux du vulgaire, dans une attitude de supériorité incontestée, d'infaillibilité et d'impeccabilité hautement reconnues.

Pour garder cette attitude, le corps exige avant tout de ses membres d'avoir « de la tenue ». Il veut que les siens soient irréprochables extérieurement et qu'ils jouent décemment leur rôle sur le théâtre social.

La concurrence est la grande loi qui domine l'évolution des

1. V. Max Nordau, *Les mensonges conventionnels*. Introduction et *passim*.

sociétés; elle domine aussi la vie des corps constitués. Chaque corps a vis-à-vis des autres son orgueil de caste et son point d'honneur spécial. Il veut maintenir intacte sa respectabilité et ne pas déchoir de son rang dans le grand organisme que les divers corps forment par leur réunion. On peut observer entre les divers corps constitués une rivalité sourde qui se traduit dans la vie publique et même dans les rapports de la vie privée. M. A. France donne de cette rivalité entre corps une peinture des plus humoristiques dans la petite nouvelle intitulée « Un substitut » et qu'il attribue, dans l'*Orme du Mail*, à la plume de M. Bergeret[1].

Cet esprit de rivalité force le « corps » à veiller jalousement sur son honneur de caste et à exercer un sévère contrôle sur la tenue de ses membres. Malheur à celui qui, par ses paroles ou par ses actes, a pu sembler compromettre l'honneur du corps. Celui-là n'a à attendre de ses pairs ni pitié ni justice. Il est condamné sans appel. Quand cela est possible, la brebis galeuse est sacrifiée par une exécution officielle; dans le cas contraire, on l'élimine silencieusement par des procédés plus ou moins hypocrites et qui dénotent dans « le corps » un machiavélisme plus conscient de lui-même qu'on ne croit. Le « corps » obéit ici à l'instinct vital de toute Société. « Comme une basse-cour se rue sur le poulet malade pour l'achever ou l'expulser, dit M. M. Barrès, chaque groupe tend à rejeter ses membres les plus faibles[2]. » Les faibles, les inhabiles à se pousser dans le monde, les mauvais figurants de la comédie sociale constituent pour le « corps » un poids mort qui l'entrave dans sa marche et dont il ne cherche qu'à se débarrasser. Aussi le corps les avilit-il, les humilie-t-il; il s'efforce de créer autour d'eux ce que Guyau[3] appelle quelque part une atmosphère d'intolérabilité.

Cette politique d'élimination contre ses membres faibles, le « corps » la poursuit avec un dédain de l'individu et une absence de scrupules qui justifient souvent, il faut bien le dire, le mot de Daudet : « Les corps constitués sont lâches[4] ».

Pour mieux assurer sa politique de domination, l'esprit de corps tend à étendre autant que possible sa sphère d'influence. Il est essentiellement envahisseur. Il ne se bornera pas à contrôler l'existence professionnelle des membres du corps, mais il empiétera souvent sur le domaine de leur vie privée. Un romancier contempo-

1. Voir A. France, *L'Orme du mail*, p. 245.
2. Barrès, *Les déracinés*, p. 133.
3. Guyau, *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*.
4. Daudet, *L'Immortel*.

rain, M. Verniolle, a décrit d'une façon très spirituelle ce caractère de l'esprit de corps dans une très suggestive nouvelle intitulée : *Par la voie hiérarchique* [1]. Dans cette nouvelle, l'auteur nous montre un professeur de lycée (vrai type de l'individualité envahie par le corps) qui fait appel à l'administration hiérarchique et aux influences corporatives pour résoudre ses difficultés domestiques. Et l'on voit en effet l'esprit de corps, sous la forme du proviseur et des collègues, intervenir dans une situation privée avec une maladresse qui n'a d'égale que son incompétence. M. Verniolle a aussi finement noté dans une autre nouvelle intitulée *Pasteurs d'Ames* ce trait de l'esprit de corps : l'hostilité contre les membres du corps qui peuvent paraître à un titre quelconque déparer la corporation. Qu'on se rappelle l'hostilité du jeune et fringant professeur Brissart — vrai type de ce que Thackeray décrit sous l'épithète de Snob universitaire — contre un vieux collègue peu décoratif qui semble déparer par sa tenue négligée le corps dont le jeune Snob croit être le plus bel ornement.

D'une manière générale, la corporation tend à s'assujettir la vie intégrale de l'individu. Qu'on se rappelle l'étroite discipline morale à laquelle les corporations du moyen âge soumettaient la vie privée de leurs membres [2].

Cette disposition entraîne dans le corps tout entier une curiosité étroite et mesquine appliquée aux faits et gestes des individus. Une corporation ressemble à cet égard à une petite ville cancanière. Voyez nos administrations de fonctionnaires. Elles sont à cet égard comme autant de petites villes répandues dans l'espace et disséminées sur toute l'étendue du territoire français. Si l'un des membres un peu en vue de la petite église commet quelque maladresse ou s'il lui arrive, comme on dit, quelque histoire, aussitôt de Nancy à Bayonne et de Dunkerque à Nice la nouvelle s'en propage dans le corps tout entier, absolument comme le petit potin du jour se colporte de salon en salon chez les bonnes dames de la petite ville.

Ces quelques remarques sur les faits et gestes de l'esprit de corps nous permettent de voir en lui une manifestation particulièrement énergique de ce que Schopenhauer appelle le vouloir-vivre. Un corps est, comme toute société organisée d'ailleurs, du *vouloir-vivre humain condensé* et porté à un degré d'intensité que n'atteint jamais l'égoïsme individuel. Ajoutons que ce vouloir-vivre collectif est très

1. Verniolle, *Par la voie hiérarchique,* scène de la vie universitaire, feuilleton du *Temps* de février 1896.
2. Voir sur ce point : Nitti, *La population et le système social*, p. 206.

différent de celui qui agit dans une foule, laquelle est un groupe essentiellement instable et transitoire. Le « corps » a ce que n'a point une foule : sa hiérarchie, son point d'honneur, ses préjugés définis, sa morale convenue et imposée. Aussi le « corps » apporte-t-il dans les jugements qu'il porte sur les choses et sur les hommes un entêtement dont la foule, être ondoyant et divers, n'est pas susceptible au même degré. Voyez une foule : égarée, criminelle un instant, elle pourra se raviser l'instant d'après et reviser son arrêt. Un corps se croit et veut être regardé comme infaillible. Autre différence entre une foule et un corps : une foule apporte généralement plus d'impartialité qu'un corps dans son appréciation du mérite des individus. « Dans un corps de fonctionnaires, dit Simmel [1], la jalousie enlève souvent au talent l'influence qui devrait lui revenir, tandis qu'une foule, renonçant à tout jugement personnel, suivra aisément un meneur de génie. »

Un corps étant essentiellement un vouloir-vivre collectif, on peut juger par là quelles sont les qualités que le corps demande à ses membres. — Ce sont celles qui sont utiles au corps et celles-là seulement. Un corps ne demande pas à ses membres de qualités individuelles éminentes. Il n'a que faire de ces qualités rares et précieuses qui sont la finesse de l'esprit, la force et la souplesse de l'imagination, la délicatesse et la tendresse d'âme. Ce qu'il exige de ses membres, c'est, comme nous l'avons dit, une certaine « tenue », une certaine persévérance dans la docilité au code moral du corps. C'est cette persévérance dans la docilité que, par je ne sais quel malentendu de langage, on décore parfois du titre de *caractère*. Par ce dernier mot un corps n'entendra nullement l'initiative dans la décision ni la hardiesse dans l'exécution, ni aucune des qualités de spontanéité et d'énergie qui font la belle et puissante individualité ; mais seulement et exclusivement une certaine constance dans l'obéissance à la règle. Un corps n'a aucune estime particulière pour ce qu'on appelle le mérite ou le talent. Il le tiendrait plutôt en suspicion. L'esprit de corps est ami de la médiocrité favorable au parfait conformisme. On pourrait dire de tout corps constitué ce que Renan dit du séminaire d'Issy [2] : « La première règle de la compagnie était d'abdiquer tout ce qui peut s'appeler talent, originalité, pour se plier à la discipline d'une commune médiocrité. »

Nulle part mieux que dans un corps n'apparaît l'antithèse célèbre

1. Simmel, *Comment les formes sociales se maintiennent* (*Année sociologique*, 1898, p. 90).
2. Renan, *Souvenirs d'enfance et de jeunesse*.

du *talent* et du *caractère* que Henri Heine a raillée avec une si exquise ironie dans l'avant-propos d'*Atta Troll* [1]. On se rappelle non sans sourire cette bonne école poétique Souabe — qui possédait à un haut degré l'esprit de corps — et qui demandait avant tout à ses poètes, non d'avoir du talent, mais d'être des caractères. Il en est de même dans nos corps constitués. Un corps veut que ses membres soient des *caractères*, c'est-à-dire des êtres parfaitement disciplinés, des acteurs ternes et médiocres qui débitent leur rôle social sur ce théâtre dont parle quelque part Schopenhauer et où la police défend sévèrement aux acteurs d'improviser.

Aussi dans un corps, le grand levier pour « arriver » est-il non le mérite, mais la médiocrité appuyée par beaucoup de parentés et de camaraderies. D'ailleurs ceux qui dans un corps dispensent l'avancement et les places recherchées ne pratiquent pas toujours ce système de népotisme dans des vues intéressées. Ils sont de bonne foi. Ils sont sincèrement persuadés — imbus qu'ils sont de l'esprit de corps, — que le népotisme et la camaraderie sont des liens respectables et utiles à la cohésion du corps. En récompensant le seul mérite, ils croiraient sacrifier à un dangereux individualisme.

Ce dédain de l'esprit de corps pour les qualités personnelles (intellectuelles ou morales de l'individu) se trouve encore admirablement expliqué dans les dernières pages d'un roman de M. Ferdinand Fabre, *l'Abbé Tigrane*, dans lesquelles le cardinal Maffei explique à l'abbé Ternisien la tactique de la congrégation romaine.

Ces considérations confirment suffisamment, ce nous semble, la définition que nous avons donnée plus haut de l'esprit de corps. L'esprit de corps est, selon nous, un égoïsme collectif, uniquement préoccupé des fins collectives et dédaigneux de l'individu et des qualités individuelles. L'esprit de corps, ainsi défini, nous semble présenter une excellente illustration de ce que tend à être, d'après la doctrine de Schopenhauer, le *vouloir-vivre* pur, séparé de l'intellect.

Les remarques qui précèdent nous permettent également de présenter quelques considérations sur la valeur éthique de l'esprit de corps.

Certains sociologues et moralistes contemporains ont apprécié d'une façon très favorable l'influence morale de l'esprit de corps. Certains ont même songé à l'investir d'une mission politique en substituant au suffrage universel tel qu'il fonctionne dans notre pays un système de vote par corporations, chaque individu devant désormais voter pour un représentant choisi parmi ses pairs ou ses chefs hié-

1. V. Henri Heine, les premières pages de la préface d'*Atta Troll*.

rarchiques, dans sa corporation. Citons parmi les moralistes qui ont insisté récemment sur la valeur de l'esprit de corps MM. Dorner et Durckheim, qui se sont placés au point de vue moral, MM. Benoist et Walras, qui se sont placés au point de vue politique.

M. Dorner[1] voit dans les corporations un remède au mécontentement moral et social. Il croit trouver dans la subordination de l'individu au groupe corporatif l'apaisement de tous les troubles intérieurs et extérieurs. « Chacun doit comprendre, dit M. Dorner, qu'il ne peut occuper qu'une place déterminée dans l'ensemble et qu'il ne peut dépasser la limite que lui imposent le salaire qu'il peut recevoir et la limitation de ses propres facultés. L'individu acquiert plus aisément cette conviction, s'il appartient à une corporation qui détermine à l'avance pour lui les conditions générales de la vie économique et sociale. La corporation maintient devant ses yeux cela seul qui est possible et contribue à préserver son imagination des châteaux en Espagne (*Luftschlössern*) qui le rendent mécontent du présent. D'un autre côté l'individu apprend, grâce à son application, la mesure du progrès possible et il participe à l'intelligence collective de ses co-associés (*Berufsgenossen*). En conséquence, il résulte de tout cela une tendance générale qui aspire à établir sur le fond de ce qu'on possède déjà les améliorations qui sont profitables à l'individu comme au tout, tout en permettant le progrès dans les limites de l'activité professionnelle. »

« *Il est du plus haut intérêt moral* que l'individu puisse s'attacher à un groupe professionnel, parce que ce lien lui permet de juger plus sûrement de ses facultés personnelles; parce que, par son intermédiaire, il peut cultiver son intelligence, se procurer une plus large vue des choses, parce qu'il peut être encouragé par elle dans son activité et parce qu'il est rattaché par elle au grand organisme moral universel. Car les corporations ne sont que les organes de cet organisme. Aussi doivent-elles être une fois pour toutes délimitées dans leurs droits les unes à l'égard des autres, afin que chacun puisse accomplir sa tâche d'une manière indépendante sur son domaine particulier. Mais ensuite les corporations doivent s'inspirer de l'intérêt de l'organisme dont elles sont les organes, elles doivent faire passer leurs rivalités dans la poursuite des privilèges et des avantages après la conscience qu'elles doivent avoir de leur collaboration à une œuvre commune[2]. »

1. Dorner, *Das menschliche Handeln, Philosophische Ethik* (Berlin, Mitscher et Röstell, 1895).

2. Dorner, *Das mensliche Handeln*. p. 461. — *Ist soziale Zufriedenheit ethische Pflicht?*

M. Durkheim, de son côté, voit dans un corps un intermédiaire utile entre l'individu et l'État. L'État, dit-il, est une entité sociale, trop abstraite et trop éloignée de l'individu. L'individu s'attachera plus aisément à un idéal plus voisin de lui et plus pratique. Tel est l'idéal que lui présente le groupe professionnel. M. Durkheim voit dans les corporations le grand remède à ce qu'il appelle l'anomie sociale : « Le principal rôle des corporations, dit-il, dans l'avenir comme dans le passé, serait de régler les fonctions sociales et plus spécialement les fonctions économiques, de les tirer par conséquent de l'état d'inorganisation où elles sont maintenant. Toutes les fois que les convoitises excitées tendraient à ne plus connaître de bornes, ce serait à la corporation qu'il appartiendrait de fixer la part qui doit équitablement revenir à chaque ordre de coopérateurs. — Supérieure à ses membres, elle aurait toute l'autorité nécessaire pour réclamer d'eux les sacrifices et les concessions indispensables et leur imposer une règle [1]. » « On ne voit pas, continue M. Durkheim, dans quel autre milieu cette loi de justice distributive, si urgente, pourrait s'élaborer ni par quel organe elle pourrait s'appliquer. »

MM. Benoist et Walras [2], d'un autre côté, développent les avantages d'une organisation politique par corporations. — Ainsi, comme on peut voir, le système est complet : à la morale professionnelle s'accolle une politique corporative.

Nous ne discuterons pas ici la question de la politique corporative. Nous nous contenterons de présenter quelques observations sur la moralité corporative, telles qu'elles peuvent résulter de l'analyse que nous avons faite de l'esprit de corps.

Suivant nous, l'individu ne peut demander au groupe corporatif sa loi et son critérium moral. La valeur de l'activité morale de l'individu est à nos yeux en raison directe de la liberté dont il dispose ; or le groupe corporatif domine l'individu par des intérêts trop immédiats et trop matériels en quelque sorte pour que cette liberté ne soit pas entamée. Il peut en effet supprimer à l'individu réfractaire à sa discipline morale ses moyens d'existence ; il le tient par ce qu'on pourrait appeler d'une expression empruntée au vocabulaire socialiste, « la question du ventre ».

Une autre question qui se pose est celle de savoir si l'affiliation ou groupe corporatif serait un réel remède à « l'anomie » et si elle apporterait une fin au mécontentement social. — Oui, peut-être,

1. Durkheim, *Le suicide*, p. 440.
2. Voir Walras, derniers chapitres des *Études d'économie politique appliquée*.

dirons-nous, si l'espèce de justice distributive dont parle M. Durkheim s'appliquait exactement. Mais c'est là un désidératum utopique, du moins dans les corporations où le travail fourni ne peut être mesuré exactement comme quand il s'agit d'un travail manuel. — Stuart Mill a dit quelque part que du haut en bas de l'échelle sociale la rémunération est en raison inverse du travail fourni. Il y a sans doute quelque exagération dans cette manière de voir. Mais elle peut trouver sa confirmation dans les groupes professionnels où la nature des services rendus les soustrait à une mensuration matérielle et permet à l'esprit de corps de déployer ses influences oppressives du mérite individuel.

Ce n'est pas tout. Vouloir chercher le critérium moral de l'individu dans la corporation, c'est aller contre la marche de l'évolution qui multiplie de plus en plus autour de l'individu les cercles sociaux et qui lui permet en conséquence de faire partie simultanément d'un nombre plus considérable de sociétés diverses et indépendantes qui offrent à sa sensibilité, à son intelligence et à son activité un aliment de plus en plus riche et varié. « L'histoire multiplie le nombre des cercles sociaux, religieux, intellectuels, commerciaux, auxquels les individus appartiennent et n'élève leur personnalité que sur l'implication croissante de ces cercles. Par suite leur devoir *(aux individus)* n'est plus relativement simple, clair, unilatéral, comme au temps où l'individu ne faisait qu'un avec sa société. La différenciation croissante des éléments sociaux, la différenciation correspondante des éléments psychologiques dans la conscience, toutes les lois du développement parallèle des sociétés et des individus semblent bien plutôt devoir augmenter que diminuer le nombre et l'importance des conflits moraux. L'histoire, en même temps qu'elle rend plus nombreux les objets de la morale, en rend les sujets plus sensibles [1]. » — Il semble résulter de cette loi de différenciation progressive que la liberté de l'individu — et par conséquent sa valeur et sa capacité morale — sont en raison directe du nombre et de l'étendue des cercles sociaux auxquels il participe. L'Idéal moral n'est pas de subordonner l'individu au conformisme moral d'un groupe, mais de le soustraire à l'esprit grégeaire, de lui permettre de se déployer dans une activité multilatérale. L'individu, de même qu'il est en un certain sens un tissu de propriétés générales, peut être regardé comme le point d'interférence d'un nombre plus ou moins considérable de cercles sociaux dont les influences

1. Bouglé, *Les sciences sociales en Allemagne. Exposé des théories de Simmet*, p. 57.

morales viennent retentir en lui. L'individu est une monade harmonieuse et vivante dont la loi vitale et harmonique est de se maintenir en état d'équilibre au milieu du système des forces sociales interférentes. — C'est dans ce libre et progressif épanouissement de l'individualité que réside le véritable idéal moral. Il n'y en a pas d'autre. — Car l'individu reste, quoi qu'on dise et quoi qu'on fasse, la source vivante de l'énergie et la mesure de l'idéal.

Nous arrivons à cette conclusion que la morale corporative, forme de l'esprit grégeaire, serait une forme régressive de moralité. Beaucoup se plaignent, à la suite de M. Barrès, que nous soyons des *Déracinés*. MM. Dorner et Durkheim nous invitent à prendre racine dans le sol de la corporation professionnelle. Nous nous demandons si ce n'est pas là un terrain trop étroit pour que s'y enracinent et s'y confinent les plantes qui veulent l'air libre, la lumière et les larges horizons d'une morale humaine.

GEORGES PALANTE.

L'ORIGINE DES DIEUX

D'APRÈS UN LIVRE RÉCENT

(*Suite* [1].)

VI

On pourrait croire que M. Grant Allen, après avoir retracé ainsi la genèse et les progrès de l'idée du divin et avoir indiqué par quelles voies les hommes en sont venus de l'adoration des cadavres au culte d'un Dieu unique, purement spirituel et tout-puissant, a considéré comme terminée la tâche qu'il avait entreprise, mais il n'en est pas ainsi et sur la longue route qu'il avait décidé de parcourir, il reste encore plus d'une étape à faire. Il a cherché en effet à déterminer comment du culte national des Hébreux une religion est née, aussi universaliste que le bouddhisme, et a conquis toute une vaste région de la terre, celle précisément où la civilisation antique avait jeté le plus vif éclat, et comment d'autre part au strict monothéisme, qu'avait engendré l'ardente parole des prophètes d'Israël, a succédé la conception d'une sorte de triade divine dont les trois personnes sont incompréhensiblement et mystiquement unies dans l'identité d'une même essence, et, chemin faisant, son attention a été attirée par un grand nombre de pratiques et de croyances, qui éclairent d'un jour nouveau le chemin déjà parcouru.

Si le culte de Iahvè est devenu la religion commune de tout le monde occidental, c'est parce que la religion hébraïque a admis dans son sein les principales conceptions et les rites essentiels qui caractérisaient les diverses religions du monde antique et ceux surtout qui étaient communs à la plupart d'entre elles; de ce syncrétisme sont nées la foi chrétienne et les institutions cérémonielles et sacerdotales où elle s'exprime et s'incarne. Telle est au moins la façon dont M. Grant Allen se représente la genèse du christianisme : on voit qu'il y fait fort petite la place de Jésus et de ses disciples immédiats. Par une sorte d'inconséquence, fort étrange

1. Voir n° de juillet 1899.

au premier abord, mais dont les raisons apparaissent assez vite à un examen plus approfondi, cet évhémériste décidé qui retrouve jusque dans le Soleil Dieu ou les divinités de la foudre les spectres d'anciens rois, incline à ne voir dans le Christ qu'un personnage à demi historique. Pour un peu, il ferait de l'histoire évangélique un ensemble de mythes et réduirait Jésus à n'être qu'une sorte de Dionysos sémitique. L'intrépidité d'affirmation dont M. Grant Allen est coutumier et qui lui permet de résoudre avec tant d'aisance quelques-unes des plus embarrassantes questions que l'on est contraint de se poser au sujet de la primitive religion des Hébreux, fait ici place à une attitude hypercritique, qui n'est pas sans surprendre un peu.

Passons maintenant en revue ces croyances que le christianisme a, d'après M. Grant Allen, empruntées aux diverses religions qui se partagèrent le monde antique. Qu'est-ce pour ses premiers disciples que Jésus? c'est un Homme-Dieu; il est déjà pourvu durant sa vie des attributs de la divinité et sa mort les exalte jusqu'à l'égaler au Dieu suprême et à l'identifier avec lui. Or c'est là une des conceptions les plus répandues : on la retrouve chez des peuples de toutes les races et elle est particulièrement fréquente dans les théologies savantes ou populaires qui s'étaient constituées chez les populations qui habitaient l'Asie Mineure et la Syrie [1].

Ce sont très fréquemment les rois qui sont investis de cette puissance divine, revêtus de ces attributs divins. Les Pharaons d'Égypte étaient, au sens exact et précis de l'expression, des dieux, et comme eux les Incas du Pérou ; aux empereurs de la Chine, aux souverains du Japon et du Mexique, appartenaient ou appartiennent encore des prérogatives divines et une véritable maîtrise sur les éléments.

Cette divinité des rois, M. Grant Allen l'attribue à ce fait que, fils des dieux, puisque les dieux ne sont autres que leurs ancêtres divinisés, ils tiennent en héritage de leurs parents les dons merveilleux qu'ils possèdent eux-mêmes. Mais d'autres hommes aussi, qui ne sont pas de race royale, sont également tenus pour des Dieux : c'est alors qu'un esprit (pour M. Grant Allen l'âme d'un mort) a pris en eux sa demeure temporaire ou définitive et parfois avant même leur naissance, dans le sein de leur mère.

Ces dieux humains, et c'est là le trait le plus original de leur

1. *Loc. cit.*, p. 227-246. La question a été traitée très complètement par J. G. Frazer, *The Golden Bough*, t. I, p. 30-56. Cf. l'analyse critique que j'ai donnée de ce livre dans le t. XXV de la *Revue de l'Histoire des Religions*.

rituel, sont souvent immolés à leur propre divinité [1]; et il ne faut pas s'étonner qu'avec son habitude d'établir des rapprochements entre des rites et des croyances, qui semblent n'en guère comporter, M. Grant Allen n'ait vu là comme le prototype de la crucifixion de Jésus. Il a identifié la mise à mort *juridique* du Christ avec le meurtre *rituel* des Hommes-Dieux, dont les exemples abondent dans le livre, maintenant classique, de Frazer. Mais, tandis que les motifs, indiqués par Frazer pour la plupart de ces immolations d'êtres divins, sont ou un désir de ne pas laisser le dieu, à la vie et à la vigueur duquel sont liées la prospérité du peuple, la fécondité de la terre, la régularité des saisons, être atteint par la maladie et la vieillesse, mais de transférer au contraire son esprit, alors qu'il est en pleine santé, à un autre homme jeune et sain comme lui, ou bien, comme le soutiennent plus nettement encore R. Smith et Fr. B. Jevons, l'aspiration à l'union sacramentaire avec le dieu, M. Grant Allen, tout en reconnaissant la réalité et l'importance des causes assignées à ces pratiques par des écrivains qui en ont fait leur étude spéciale, tend à les rattacher aussi et plus essentiellement peut-être au besoin de se créer de nouveaux dieux et de plus efficaces protecteurs. Le chapitre qu'il a consacré à cette « fabrication des dieux » est, à nos yeux, le plus important de son livre, il en est sans contredit le plus neuf, et peut-être le plus utile [2].

« Normalement, nous dit M. Grant Allen, les dieux naissent et grandissent spontanément. Ils sont souvent engendrés en une évolution progressive par les âmes des morts. Les dieux domestiques, ce sont les ancêtres de chaque famille, les grands dieux, les chefs des villages ou des tribus. Mais à côté de ces divinités qui se sont constituées d'elles-mêmes, il faut faire une place à des dieux artificiels, intentionnellement créés. Leur importance est si grande, étant donnée surtout la place qu'ils tiennent dans les rites agraires et l'étroite liaison de leur culte avec la coutume de manger sacramentairement le corps des dieux sous forme de pain et de boire leur sang sous la forme de vin, qu'il est indispensable d'étudier avec quelque détail leur nature propre et leur raison d'être. » C'est ce que nous allons faire nous-même en prenant pour guide l'auteur de ce livre.

Le sentiment très net qui est à la base des pratiques que nous allons examiner, c'est que l'âme d'un mort est toujours investie d'une puissance surnaturelle, très supérieure à celle dont était doué le

1. J.-G. Frazer, *loc. cit.*, I, 213-409. M. Grant Allen emprunte à Frazer, il le reconnaît lui-même, à peu près toute la matière de son chapitre.
2. *Loc. cit.*, Chap. XII, p. 247-272.

vivant auquel elle avait appartenu; telle est par exemple la signification de cette histoire que rapporte Grant Allen : un Khond voulait se venger d'un ennemi, il ne trouva rien de mieux pour cela que de couper la tête à sa mère, avec son consentement du reste, de telle sorte que son spectre put perpétuellement hanter et persécuter l'homme qui l'avait offensé. En tuant un homme, on peut donc créer pour son propre usage un dieu, qui sera bien à soi, et si cet homme est revêtu déjà de son vivant d'une sorte de puissance divine, son âme pourra se placer au rang des grandes divinités; c'est là une conviction si ferme et si bien enracinée que très souvent, c'est de son plein gré et même avec une sorte de joie que la victime humaine s'offre à l'immolation.

L'un des cas où l'interprétation de cette pratique rituelle est la plus évidente, c'est l'habitude extrêmement répandue de sacrifier un homme, une femme ou un enfant au moment de la fondation d'une ville, de la construction d'une maison ou d'un rempart et d'ensevelir leurs corps dans le sol où seront bâtis ces édifices ou bien de les maçonner dans l'épaisseur des murs [1]. Shway Yoe cite un exemple particulièrement intéressant de cette coutume, parce que la raison d'être, qui, en bien des cas, a été oubliée, a subsisté, dans l'esprit de ceux qui la suivent, très consciente et très nette. C'est une idée répandue en Birmanie, dit-il, que les âmes des personnes qui meurent de mort violente hantent le lieu où elles ont été tuées. Ces *Nat-sehn* sont fort redoutés. Aussi lorsqu'on fonde une ville enterre-t-on vivants des hommes aux quatre coins des remparts et sous les piliers des portes, afin que leurs esprits fassent bonne garde et tuent les étrangers qui tenteraient d'entrer dans la ville avec de mauvaises intentions [2].

Ce n'est pas à un autre sentiment qu'obéissent les rois du Dahomey qui garnissent les murs de leurs palais de cordons de têtes humaines [3] et les traditions viennent ici corroborer et commenter les coutumes actuellement pratiquées, l'histoire, par exemple, du roi Dekoro faisant enfouir dans les fondations des remparts de Segô, deux cents jeunes gens et deux cents jeunes filles égorgés, afin que sa capitale fût

1. Grant Allen, *loc. cit.*, p. 248-260. Cf. E.-B. Tylor, *La Civilisation primitive*, I, p. 122-127, auquel l'auteur a emprunté la plupart de ses exemples. Voir sur le même sujet : R. Andree, *Ethnographische Parallelen und Vergleiche*, seconde série, 1889, qui a réuni les faits les plus importants, et P. Sartori, *Ueber das Bauopfer* (Zeitschrift für Ethnologie, 1898, I, p. 1-54).

2. *The Burman, its life and notions*, I, p. 286.

3. J. Mac Leod, *A voyage to Africa with some account of the manners and customs of the Dahomian people*, p. 59; R. Norris, *Memoirs of the reign of Bossa Ahadee, King of Dahomey*, p. 94-5.

désormais imprenable [1]. Et aujourd'hui encore, quand les noirs du pays Yoruba veulent « garder un endroit » et faire que nul n'en approche la nuit, ils y appellent des féticheurs, qui pratiquent en terre un trou peu profond, dans lequel ils immolent soit une poule, soit un autre animal, souvent même une victime humaine afin d'avoir un esprit plus fort et plus méchant [2]. A Bornéo, chez les Dayaks Milanau, lors de l'érection de la maison principale, on creusait un trou profond destiné à recevoir le premier poteau. Celui-ci était suspendu au-dessus de l'excavation, dans laquelle on plaçait une jeune esclave; à un signal, on coupait les câbles et la lourde pièce de bois tombait écrasant la victime dont le sang devait consolider les fondations [3]. La même superstition se retrouve chez les Indiens de l'Alaska qui avaient coutume d'étrangler ou d'assommer un esclave sur l'emplacement du foyer et aux quatre coins de la future maison [4]. Le folk-lore de l'Europe entière abonde en légendes et en traditions, en quelques-unes desquelles subsiste peut-être d'ailleurs le ressouvenir de faits réels et qui trouvent leur explication dans l'existence longtemps persistante de coutumes de cette espèce. Souvent d'ailleurs, elles ont survécu sous forme atténuée : c'est ainsi que chez certains tribus Dayaks, un poulet est substitué à la jeune fille qu'on immolait autrefois [5], qu'en Grèce les maçons égorgent un mouton noir sur la première pierre qu'ils ont posée [6], que dans l'Allier avant d'habiter une maison neuve on saigne un coq et on arrose de son sang toutes les parties de la maison [7]. Parfois aussi, c'est l'ombre d'un passant ou sa mesure prise avec un fil que l'on essaye d'enfermer dans la muraille que l'on construit ou bien encore des simulacres d'hommes ou d'animaux [8], et peut-être faut-il voir un dernier et inconscient souvenir de ces pratiques dans la coutume de sceller des monnaies dans les fondations d'un édifice, lors de la cérémonie solennelle de la pose de la première pierre. Il convient de remarquer que les victimes de sang royal, c'est-à-dire les victimes divines ou à demi divines, sont considérées comme les mieux appropriées pour de tels sacrifices et que c'est seulement à

1. A. Raffenel, *Nouveau voyage au pays des Nègres*, I, p. 370.
2. R.-P. Baudin, *Fétichisme et féticheurs*, p. 53.
3. E.-B. Tylor, *loc. cit.*, I, p. 125.
4. W.-G. Chase, *Notes from Alaska* (*Journ. of Amer. Folklore*, VI, 51). Voir encore sur ce sujet : W. Clay Trumbull, *The Threshold Covenant*, p. 45-57; H.-L.-N. Strack, *Der Blutaberglaube in Menscheit. Blutmorde und Blutritus*, en part., p. 68, et Baring Gould, *Curious myths of the Middle Age*.
5. Spencer Saint-John, *Life in the Forests of the Far East.*, I, p. 46.
6. E.-B. Tylor, *loc. cit.*, I, p. 124.
7. *Mélusine*, I, p. 7.
8. Grant Allen, *loc. cit.*, p. 252-254.

une époque récente que l'habitude s'est prise de substituer au fils du roi ou à sa femme un esclave, voire même un criminel.

Certains sacrifices, qui avaient reçu une autre interprétation, prennent un aspect nouveau par le rapprochement avec ces pratiques rituelles, et semblent, aux yeux de M. Grant Allen, devenir justiciables d'une explication très différente de celle qu'on en donne d'ordinaire.

Lorsque Mesa, roi de Moab, au moment où sa capitale va être prise d'assaut, brûle sur les remparts son fils aîné en holocauste [1], lorsque les Carthaginois, assiégés par Agathocle, immolent leurs enfants à l'idole de bronze de Baal [2], ce n'est point, d'après M. Grant Allen [3], pour se concilier la faveur des dieux ou apaiser leur colère, mais beaucoup plutôt pour se créer des dieux nouveaux qui soient en état de les protéger plus efficacement. Et cette interprétation, il l'étend, avec une extrême hardiesse, à tous les sacrifices d'enfants, que l'on retrouve chez les divers peuples sémitiques, chez les Hébreux comme chez les Phéniciens. Elle lui paraît se justifier surtout par la qualité des victimes immolées et par le fait que l'on estimait nécessaire qu'elles s'offrissent, du moins en apparence, de bonne volonté et sans contrainte pour le sacrifice. Ces rites n'ont, à ses yeux, pris la valeur expiatoire qu'ils possèdent indéniablement pour la plupart des écrivains qui nous en ont conservé la description, qu'à une période ultérieure de l'évolution religieuse et alors que l'intelligence s'était perdue de leur signification et de leur portée originelles.

Ce n'est point d'ailleurs seulement dans les pratiques en usage lors de la fondation des villes et des maisons et de la construction des remparts que se révèle avec clarté le sens de ces immolations de victimes humaines : elles interviennent de la même façon dans le lancement des vaisseaux ou la construction des embarcations [4]. Au témoignage du capitaine Cook, par exemple, les insulaires de la mer du Sud aspergeaient leurs canots de guerre avec du sang humain.

M. Grant Allen cite encore plusieurs classes de ces dieux créés de la main des hommes et parmi les exemples qu'il apporte, il est quelques faits qu'on ne laisse pas d'être surpris de voir interpréter de cette façon : c'est ainsi, par exemple, qu'il considère

1. II, *Rois*, III, 27.
2. Diodore de Sicile, XX, 14.
3. *Loc. cit.*, p. 259-262.
4. Grant Allen, *loc. cit.*, p. 263-64; R. Codrington, *The Melanesians*, p. 296-297.

comme des cas très nets de fabrication intentionnelle de dieux, les sacrifices humains si fréquents offerts aux dieux fluviaux [1]. Voici d'après lui le meilleur exemple de cet ordre de rites : sur les bords de la rivière Prah, on trouve un grand nombre de petites divinités locales, qui toutes portent le nom de Prah et qui sont regardées comme les esprits de la rivière. Dans chaque village situé sur le fleuve, on leur sacrifie, à un certain jour du mois d'octobre, un homme et une femme. Le rituel observé est partout le même et il persiste des particularités qui ne se rencontrent que dans le culte de ces divinités. Les habitants de chacun des villages croient à l'existence d'un esprit de la rivière, distinct de tous les autres qui habitent à leur voisinage. Il semble à M. Grant Allen qu'il y a là les marques évidentes d'une fabrication intentionnelle de dieux protecteurs. Il convient d'ajouter que l'interprétation du major Ellis est toute différente et qu'il considère ces multiples génies comme les fragments, la menue monnaie, si l'on veut, d'un esprit unique, âme vivante de la rivière, dont ils portent le nom [2]. Assez singulièrement, nous semble-t-il, M. Grant Allen ramène au ressouvenir de rites de même nature les superstitions qui interdisent de tenter de sauver un homme qui se noie, parce que le dieu du lac, de la rivière ou de la mer l'a lui-même choisi comme victime : c'est ainsi que chaque année la Spey prend une vie humaine qu'il ne faut pas tenter de lui disputer. « Il n'y a aucun doute, dit-il, qu'à l'origine, la victime n'ait été choisie délibérément et annuellement immolée [3]. » Et il lui semble pouvoir tirer un nouvel argument en faveur de la thèse qu'il soutient du fait que si, aux îles Salomon, un homme tombe par accident dans une rivière et qu'un requin l'attaque, il ne lui est pas permis de lui échapper ; s'il réussit à se soustraire à la poursuite de la bête, les gens de sa tribu le rejettent à l'eau, parce qu'ils croient que c'est une victime que s'est réservé le dieu de la rivière [4]. » Les sacrifices si fréquents de chevaux aux divinités fluviales lui semblent résulter eux aussi du désir de peupler la rivière d'esprits bienveillants et secourables : il ne donne du reste aucune preuve à l'appui de son opinion [5].

Parmi les autres groupes de dieux de fabrication intentionnelle, M. Grant Allen mentionne les âmes des victimes immolées au moment

1. *Loc. cit.*, p. 264-267.
2. A.-B. Ellis, *The Tshi-speaking peoples of the Gold Coast of West-Africa*, p. 64.
3. *Loc. cit.*, p. 265.
4. A. B. Guppy, *The Solomon Islands*, p. 70-71. Cf. R. Codrington, *loc. cit.*, p. 179.
5. *Loc. cit.*, p. 268.

de partir pour une expédition guerrière et il cite comme exemple le sacrifice d'Iphigénie et les trois captifs offerts aux dieux par Thémistocle à la veille de la bataille de Salamine. Dans le royaume Achanti, c'était la règle que le massacre rituel, à la veille des batailles, de bandes d'esclaves et de captifs des deux sexes, mais l'interprétation donnée de ces cérémonies par tous les auteurs qui ont longtemps vécu parmi les populations noires diffère du tout au tout de celle de M. Grant Allen : pour eux, il s'agit de solennels hommages rendus par le roi aux mânes de ses ancêtres dont il veut se concilier la bienveillance et s'assurer l'appui ou d'offrandes aux dieux dont il souhaite d'obtenir la protection [1].

Comme dernier exemple de ces divinités artificielles, dont il s'est attaché à déterminer le rôle, M. Grant Allen cite les dieux qui sont chargés de veiller sur les limites et les frontières [2]. Mais il se borne à une assez brève indication et ne rapporte pas les faits multiples qu'il a dû sans doute recueillir sur ce point et qui seraient venus utilement déposer en sa faveur.

C'est enfin à un désir de « déification » qu'il rattache l'entraînement passionné qui jetait au martyre les premiers chrétiens : c'est pour lui une « auto-immolation » en tout comparable au sacrifice volontaire où se plient les dieux humains pour grandir encore leur puissance divine et leur gloire. Tous ces faits, en même temps qu'ils lui semblent répandre sur la genèse du christianisme la plus précieuse lumière, lui fournissent, à son jugement, de nouveaux arguments contre la thèse soutenue par Tylor et qui conclut au caractère primitif de l'animisme naturiste : « Si toute chose dans l'univers avait une âme, quel besoin y aurait-il de tuer un homme pour douer un objet d'un esprit [3]? »

VII

Mais, parmi les diverses classes de dieux « artificiels », il en est une plus importante que toutes les autres et qui joue, d'après M. Grant Allen, un rôle essentiel dans l'éclosion des croyances et le développement des pratiques rituelles qui ont servi de matériaux au culte et au dogme chrétien : cette classe, dont nous n'avons pas

1. Bowdich, *A mission from Cape Coast Castle to Ashantee*, p. 419 et seq.; J. Dupuis, *Journal of a residence in Ashantee*, p. 114; A. B. Ellis, *The Ewe-speaking peoples of the Slave Coast of West Africa*, p. 117.
2. *Loc. cit.*, p. 27 Cf. W. Clay Trumbull, *The Threshold Covenant*, p. 165-192.
3. *Loc. cit.*,

encore parlé, c'est celle des divinités agraires [1]. Les origines de l'agriculture sont, aux yeux de l'auteur de l'*Évolution de l'idée de Dieu*, essentiellement religieuses : la culture des céréales ne serait, à vrai dire, pour lui, qu'un épisode du culte des morts. Deux conditions sont nécessaires pour que l'on puisse récolter du blé : l'une, évidente de soi, c'est de l'avoir semé, et c'est là une idée qui, d'après la plupart des ethnographes et des anthropologistes, ne saurait venir à un sauvage ; l'autre, c'est que les semences soient déposées en un sol au moins superficiellement labouré et convenablement débarrassé des plantes et des herbes folles qui croissent partout spontanément.

Or, il est un seul cas où les sauvages les plus grossiers creusent et retournent systématiquement la terre, c'est lorsqu'ils veulent enterrer leurs morts. Avec le cadavre, ils déposent dans la fosse des armes, des outils, des instruments et aussi des provisions : animaux immolés, fruits et graines de toutes sortes. Ces graines ne doivent pas tarder à germer et d'elles une moisson doit naître verdoyante et forte, à laquelle le cadavre même, les débris des animaux offerts en sacrifice et les libations de sang et de lait forment un riche et abondant engrais. Certaines observations récentes, habilement groupées par l'auteur, semblent donner à son hypothèse un appui inespéré : d'après le révérend Alexandre Stewart, dans les environs de Lochaber et dans d'autres régions des Highlands, la végétation est plus luxuriante sur les *fairy knowles* ou tumuli préhistoriques que partout ailleurs, en raison de l'habitude qu'ont conservée les filles de ferme de verser chaque jour sur ces tertres funéraires un peu de lait ; M. Fison a constaté qu'aux îles Fiji les récoltes d'ignames étaient abondantes dans les enclos sacrés, où des aliments sont déposés en offrande aux mânes des ancêtres.

Quelle sera maintenant l'idée que ces faits pourront faire naître dans l'esprit d'un sauvage ? En conclura-t-il que pour obtenir en abondance ces graines qu'il aime à manger, il faut et il suffit d'en déposer quelques-unes dans un sol bien travaillé, débarrassé de plantes parasites et richement fumé ? Il ignore encore la relation qui existe entre la graine et la plante et il ne sait pas ce que c'est qu'un engrais. La seule idée qui lui puisse venir, c'est que cette ample provision de graines savoureuses, c'est l'âme du mort

1. *Ibid.*, chap. XIV-XV, p. 272-317. Cf. l'article de M. Goblet d'Alviella déjà cité plus haut : Les Rites de la moisson et les commencements de l'agriculture, *Revue de l'histoire des Religions*, XXVIII ; A. Hahn, *Demeter und Baubo* ; F.-B. Jevons, *An Introduction to the History of Religion*, chap. XVI, et la 4e partie de notre propre travail sur « La Place du totémisme dans l'évolution religieuse », *Revue de l'Histoire des Religions*, T. XXXVII, p. 376-393.

enseveli dans la terre qui la lui a donnée. La vie du mort a passé dans la plante et l'ancêtre déifié est devenu l'esprit même du blé.

Mais on ne tarde pas à s'apercevoir que cette action fécondante exercée par la mort s'épuise vite. Les herbes inutiles et folles ont bien vite reconquis leur domaine. La conclusion qui sans doute se formule lentement, c'est qu'il faut qu'à chaque année nouvelle s'ouvre une tombe fraîche et qu'un nouveau dieu soit créé, protecteur des récoltes, âme vivante des épis. Et cette tombe, qu'il faudra creuser à l'époque qu'une série d'observations à demi inconscientes aura montrée comme la plus favorable pour les semailles, ne sera pas celle du premier venu, mort par hasard vers ce moment, mais la tombe d'une victime choisie, intentionnellement immolée, de l'un de ces dieux artificiels dont M. Grant Allen s'est attaché à mettre en évidence le rôle essentiel.

D'autre part, on aura fini à coup sûr par s'apercevoir que pourvu que l'on travaille le sol sur une assez vaste étendue, l'action fécondatrice du dieu s'exerce autour de son tombeau, comme à sa sépulture elle-même : c'est ainsi que peu à peu se crée le champ de blé, labouré d'abord à la main, puis à la charrue. Le champ en réalité demeure une tombe, où habitent les esprits des victimes immolées, et M. Grant Allen croit retrouver dans le mode de culture adopté pour les ignames par les indigènes de Tana le ressouvenir de l'époque où c'était sur des *tumuli* funéraires que l'on ensemençait graines et tubercules [1].

C'est à la lumière de cette théorie que l'auteur interprète les documents que M. Frazer a su recueillir et grouper avec une si ample et si sûre érudition et une si pénétrante sagacité sur cette question des rites agraires et des cérémonies en particulier célébrées en l'honneur de l'esprit du blé [2], et l'on ne saurait s'étonner qu'il arrive à des conclusions qui sur bien des points diffèrent de celles auxquelles avait cru devoir s'arrêter l'illustre auteur du *Golden Bough*.

Les sacrifices humains se retrouvent fréquemment dans les pratiques rituelles en usage au moment des semailles; tantôt pour chaque champ, il faut une victime, tantôt on se contente pour chaque pièce de terre d'un lambeau de chair humaine ou d'une libation sanglante; tantôt enfin pour toutes les cultures d'une communauté, d'un village ou d'une tribu un seul sacrifice est offert.

1. G. Turner, *Samoa*, p. 318.
2. *The Golden Bough*, I, p. 240-409; II, 1-67.

Pour M. Frazer, en ces sacrifices, c'est l'esprit de la végétation qui sous forme humaine, et très souvent animale, est lui-même à lui-même immolé; pour M. Grant Allen, il s'agit de la création artificielle de dieux, qui sont essentiellement des âmes d'hommes et qui n'arrivent que secondairement et par une sorte de confusion à être considérés comme les esprits de la végétation. Il est à noter en passant que c'est précisément dans les rites et les légendes du type le plus archaïque qu'interviennent les sacrifices d'animaux aux dieux des arbres et des plantes, et que c'est aussi à ce stade que l'on se fait d'eux des conceptions le plus habituellement thériomorphiques (il est bien entendu que nous ne parlons ici que des sacrifices sacramentaires et non des sacrifices d'offrande).

L'exemple le plus connu et peut-être le plus frappant de ces rites sanglants, en usage au moment des semailles, nous est fourni par la cérémonie annuelle des Khonds de l'Orissa. Les chefs des districts achetaient ou élevaient des jeunes gens qu'on désignait sous le nom de *Meriahs*; ces jeunes gens étaient traités avec douceur et même avec une sorte de respectueuse déférence. Souvent on les gardait pendant de longues années avant de les sacrifier; ils pouvaient se marier et se mariaient le plus souvent avec des femmes dévouées au même sort qu'eux-mêmes, et leurs enfants étaient destinés à être comme eux des *meriahs*. Au moment des semailles, l'un de ces *meriahs* était dépecé vivant ou pantelant encore et chacun des chefs de famille s'emparait d'un lambeau de sa chair qu'il allait enfouir en toute hâte dans son champ [1]. Dans une tribu betchuana, celle des Marimos, la coutume existait d'immoler au milieu des champs de blé un homme dont on mangeait la chair et dont le sang coagulé, le crâne et le cerveau étaient réduits en cendre et répandus à travers les sillons pour servir de semence [2].

Des rites analogues à ceux que pratiquaient les Khonds se retrouvaient chez les Pawnies; le sang qui dégouttait du corps encore chaud de la victime qu'on avait à la hâte découpée en morceaux arrosait dans les champs les grains destinés aux semailles, et aussitôt on les recouvrait de terre [3]. A Lagos, c'était la coutume d'empaler chaque année une jeune fille peu après l'équinoxe de prin-

1. S.-C. Macpherson, *Memorials of service in India*, p. 113 et seq.; J. Campbell. *Wild Tribes of Khondistan*, p. 52-58. Cf., sur les coutumes similaires des Gonds, *Panjab Notes and Queries*, II, n° 721.

2. Arbousset et Daumas, *Voyage au Nord-Est de la colonie du Cap de Bonne-Espérance*, p. 117 et seq.

3. De Smet, *Missions de l'Orégon et voyage aux Montagnes Rocheuses* (1848), p. 308-324; E. James, *Account of an Expedition from Pittsburgh to the Rocky Mountains*. T. II, p. 80 sqq. Cf. I, 357.

temps pour assurer d'abondantes récoltes [1]. Tous ces faits de même ordre et que nous citons parmi bien d'autres pareils sont justiciables d'une même explication; celle à laquelle s'est arrêté M. Grant Allen, il semble qu'il s'y soit tenu en grande partie pour cette raison qu'elle lui paraît fournir la clef de la plupart des épisodes de l'histoire de Jésus.

Les *Meriahs* doivent être ou achetés ou bien nés d'autres *Meriahs*, c'est-à-dire être de race divine; ils meurent pour tous les hommes et la glorification de leurs âmes est certaine; ils doivent être oints avec de l'huile, avant d'être sacrifiés, et, pour assurer leur immobilité, on leur donne de l'opium ou bien l'on brise les os de leurs membres. N'est-ce point là la légende même du Christ (l'oint du Seigneur), de la race royale ou divine de David, qu'on vend pour 30 deniers, qui meurt pour le salut de tous, est exalté aux cieux, auquel on offre du vin myrrhé (c'était un narcotique) et dont on faillit briser les membres? Tous les incidents de la passion et de la crucifixion se retrouvent dans ce rituel, d'après M. Grant Allen, et à son jugement cela ne saurait s'expliquer par de pures coïncidences.

Il importait à son dessein de montrer que ces coutumes barbares ont dû subsister sous des formes atténuées dans les régions même qui ont été le berceau du christianisme jusqu'à l'époque où se sont constitués les mythes, les dogmes et les cérémonies dont l'union forme la religion qui se réclame du nom de Jésus, et pour cela nul meilleur moyen ne lui apparaît que de mettre à profit les matériaux accumulés par M. Frazer et M. Gomme [2] et dont l'analyse démontre clairement la survivance jusqu'à nos jours de ces rites agraires, adoucis à coup sûr et transformés jusqu'à en devenir souvent méconnaissables. L'une des premières transformations qu'ont dû subir ces pratiques au cours des âges se révèle déjà dans la cérémonie célébrée par les Khonds : ce n'est pas comme un charme magique seulement qu'agit le meurtre rituel du *Meriah*; son esprit doit protéger la récolte, la vivifier volontairement. Aussi faut-il que le sacrifice soit consenti par lui ou du moins qu'il paraisse l'être; les artifices les plus divers permettent d'arriver à ce résultat. Au besoin il peut suffire qu'un achat légal ait eu lieu. Il semble que dès lors l'idée apparaisse d'un être se dévouant volontairement pour le salut de toute la communauté, ce que suggèrent, d'ailleurs, les formules en usage dans le rituel. Et cette idée, en se combinant

1. J. Adams, *Remarks on the country extending from the Cape Palmas to the River Congo*, p. 97-98. Cf. P. Bouche, *La Côte des Esclaves*, p. 132; R. Fr. Burton, *Abeokuta*, I, p. 18; R. E. Dennett, *Seven years among the Fjort*, p. 13.
2. *Ethnology in Folk-lore*, spéc. au chap. II.

avec la conception, presque universellement répandue [1], de la possibilité de transporter sur un homme, un animal ou un objet les maladies, les malheurs, les fautes et les crimes d'un individu ou d'une société, engendre tout un ensemble de croyances et de pratiques qui semblent trouver dans le dogme chrétien de la rédemption et les rites qui l'incarnent matériellement leur aboutissement naturel.

D'autre part, il arrive que graduellement la conscience disparaisse de la qualité divine ou du moins surnaturelle de la victime et que le sacrifice soit regardé simplement comme un sacrifice propitiatoire, destiné à concilier les faveurs d'un dieu protecteur des récoltes à ceux qui accomplissent fidèlement les rites, ou bien encore que l'on ne considère plus la victime que comme un bouc émissaire, chargé d'entraîner avec lui dans l'autre monde toutes les mauvaises chances et les mauvais sorts qui peuvent être attachés au village et nuire à la prospérité des champs.

Parfois aussi, sans doute par un adoucissement des mœurs, mais qui n'aurait pu entraîner de tels résultats, tant qu'était en vigueur la conception même qui a engendré ces rites, un animal a été substitué à l'homme comme victime : du moins M. Grant Allen affirme la réalité de cette substitution. En fait, elle n'est démontrée que dans les cas où s'est exercée du dehors la pression d'une société civilisée sur une communauté barbare et dans ceux où ces rites ne subsistent plus que comme des coutumes traditionnelles et des réjouissances agrestes au sein d'une population qui n'en comprend plus le sens et la portée. Partout ailleurs, il y a doute et les vraisemblances semblent même pencher en faveur du caractère primitif des sacrifices d'animaux. Mais l'admettre, ce serait de la part de M. Grant Allen une inconséquence qui mettrait en péril sa théorie de l'origine funéraire de tous les rites.

Si les pratiques en usage au moment des semailles se réduisent en certains cas à n'être plus que de simples coutumes rurales, auxquelles les paysans continuent d'obéir par habitude, il arrive qu'au contraire elles se tranforment en un culte régulier rendu à une divinité plus haute que l'âme d'un mort enterré dans le champ où poussera la moisson. Déjà chez les Khonds, où le sens primitif de la cérémonie se perdait, c'était à la déesse de la Terre, *Tara Pennu*, qu'étaient offerts les sacrifices. Ces dieux, légitimes successeurs des multiples esprits de la végétation, ont acquis des noms propres et personnels, tels qu'Attis, Adonis, Dionysos; ils se sont spécia-

1. J.-G. Frazer, *The Golden Bough*, II, p. 158-222.

lisés dans des fonctions bien délimitées, chacun ayant à veiller sur un département particulier de l'agriculture ; c'est ainsi que sont nés les dieux du blé, de la vigne ou du dattier. Ce sont ces dieux, ceux du moins qui furent adorés dans le bassin de la Méditerranée qui, pour M. Grant Allen, sont les ancêtres directs et légitimes du Christ, et l'étude rapide des rites en usage dans leur culte nous peut seule, à ses yeux, fournir le moyen de nous guider au milieu de toutes les obscurités qui environnent les origines du christianisme et de résoudre aisément les multiples difficultés qui se présentent.

Suivons l'auteur dans la voie hardie de cette nouvelle exégèse, sans nous attarder trop aux méandres de la route [1]. M. Grant Allen s'est attaché à montrer les étroites analogies qui unissent le culte orgiastique de Dionysos à des cérémonies telles que celles, par exemple, qui étaient célébrées à cette fête de Potraj, que l'on retrouve dans toute l'Inde méridionale et que sir Walter Elliot a décrite avec une extrême précision (*Journ. of the Ethn. Soc.* N. S. I, p. 97-100) ; ces analogies, il lui a été assez facile, après l'étude que M. Gomme avait publiée sur cette question, déjà fort élucidée par les travaux de Frazer, de les mettre en entière évidence. Le prêtre de ce dieu agraire porte le même nom que lui ; il appartenait, comme tous ceux qui jouent dans ce rituel un rôle prépondérant, aux basses castes et, autant qu'il semble, à la population d'origine anaryenne, ce qui établit avec une assez grande certitude le caractère archaïque des pratiques en usage dans cette fête. Voici quelques-uns des traits essentiels de la cérémonie : Potraj, ce prêtre-dieu qui féconde la terre au moment des semailles, déchire avec ses dents un chevreau vivant, dont la chair pantelante est ensevelie auprès de l'autel de la déesse du village ; un buffle sacré qui offre tous les caractères d'une victime théanthropique, est immolé devant l'autel, et les morceaux de son corps sont dispersés à travers les champs pour assurer aux adorateurs du dieu d'abondantes récoltes ; des femmes vêtues seulement de feuillage participent à la célébration des rites sacrés, de véritables scènes orgiaques marquent le dernier jour de la fête, et enfin le prêtre, qui a égorgé le chevreau, doit s'enfuir aussitôt le meurtre du dieu accompli.

Les ressemblances sont nombreuses et frappantes entre les cérémonies décrites par sir W. Elliot et les rites agraires en usage chez

1. Grant Allen, *loc. cit.*, p. 301-317 ; cf. J.-G. Frazer, *loc. cit.*, I, p. 278-362 ; G.-L. Gomme, *loc. cit.*, p. 21 et seq. ; A. Lang, *Mythes, cultes et religion*, p. 524-553.

les Khonds et les Pawnies, dont M. Grant Allen s'est attaché à établir la primitive signification « spiritique » et funéraire, et d'autre part, ainsi que nous le disions plus haut, il existe une parenté assez proche entre le culte orgiastique de Dionysos et le culte de Potraj [1] : on peut donc ainsi, et par une voie indirecte, rattacher à d'anciens rites funéraires le culte du dieu grec de la vigne, de ce dieu d'origine partiellement orientale, dont le sang sacré s'identifiait avec le jus vermeil des raisins. Immolé annuellement sous forme d'homme, de bouc ou de taureau, Dionysos chaque année ressuscite, dans les pampres et les grappes dont se couvrent les vignes, pour donner une fois de plus son sang pour le bien et le salut de ses adorateurs.

Mais ce caractère même de dieu de la vigne, c'est un caractère acquis à une période relativement récente de l'évolution religieuse de la Grèce. Les particularités de son rituel l'apparentent étroitement aux dieux barbares du blé et des semailles. Au début, d'après M. Grant Allen, il y avait sans doute un Dionysos dans chaque village : ce n'était autre chose que l'âme d'une victime humaine immolée chaque année pour que son esprit vivifiât et fécondât les champs où son corps serait enseveli. C'est par une lente évolution que ces multiples divinités se sont fondues en un seul dieu. où s'incarnait la puissance végétante des plantes, qui mourait à l'automne et ressuscitait, rayonnant de jeunesse et de force, à chaque printemps.

Peu à peu on substitua à la victime humaine un bouc ou un taureau et on en vint à se représenter le dieu sous un aspect thériomorphique qui lui était primitivement étranger, et en même temps, se spécialisant chaque jour davantage, il se fragmenta en une multiplicité de Dionysos qui présidaient l'un à la croissance du figuier, l'autre à celle du pin, un troisième à l'éclosion des fleurs.

Mais ces dieux à fonctions spéciales sont pour M. Grant Allen de date récente. Osiris lui aussi apparaît essentiellement à notre auteur, qui suit en cela Frazer, comme un dieu de la végétation ; mais il le considère comme une divinité multiple et collective, synthèse des dieux « artificiels », créés chaque année par l'immolation des victimes humaines, sacrifiées pour donner aux céréales la puissance de prospérer et de croître, et identifiée avec l'ancêtre de la tribu, le roi mort auquel allaient naturellement les offrandes et les prières. Les interprétations données par M. Grant Allen des rites en usage dans ces cultes d'Adonis et d'Attis [2] et dans celui de Demeter

1. Grant Allen, *loc. cit.*, p. 305.
2. Voir Grant Allen, *The Attis of Caius Valerius Catullus* (D. Nutt, 1892)

sont de même ordre. Ce sont les faits mêmes qu'a recueillis M. Frazer, qu'il expose en un résumé très dense, mais ils lui apparaissent sous un autre jour qu'à l'auteur du *Golden Bough*, affaire, dit-il, « d'équation personnelle », et là où M. Frazer affirme le caractère primitif de la conception thériomorphique des esprits de la végétation, il continue à n'y voir qu'un effet de la substitution des victimes animales aux victimes humaines en raison de l'adoucissement des mœurs.

VIII

Ces dieux de la végétation, dieux artificiels, dieux d'origine funéraire, dieux immolés, par l'identification des victimes successives les unes aux autres, eux-mêmes à eux-mêmes, recevaient un culte assidu précisément dans cette région syrienne qui fut, bien plutôt que la Judée, le véritable berceau du christianisme, d'après M. Grant Allen, et il y a dans leurs personnalités des traits d'incroyable ressemblance, à ses yeux du moins, avec celle de Jésus. Il lui semble donc qu'une nouvelle confirmation apparaît ici de sa thèse sur la nature et la genèse de toutes les religions et que le christianisme qui, du reste, est essentiellement pour lui l'adoration d'un mort, dont le culte a été, après coup, greffé sur celui d'un ancien dieu, Iahvé, le légendaire ancêtre d'Israël, a synthétisé en lui toutes les pratiques de propitiation qui cachaient, mal dissimulés aux regards perspicaces, des rites funéraires transformés. Mais de l'étude des diverses formes de sacrifices et de l'analyse des cérémonies du culte chrétien, auxquelles M. Grant Allen paraît enclin à donner une date vraiment un peu lointaine, il tente de tirer une image plus précise encore de la figure, pour lui à demi légendaire et mythique, du Christ, et il essaye de mettre ainsi en plus claire lumière ses affinités étroites avec les dieux de fabrication humaine auxquels il a consacré la partie la plus curieuse à coup sûr et la plus personnelle de son livre.

A la suite de Robertson Smith et de F. B. Jevons, M. Grant Allen[1] distingue deux types de sacrifice : le sacrifice d'offrande et le sacrifice mystique ou sacramentaire. Mais tandis que dans le sacrifice d'offrande ou sacrifice alimentaire, R. Smith et son disciple voient une forme dérivée ou secondaire, qui est née, à la suite d'une sorte de confusion d'idées et de l'oubli du sens premier des rites, de l'immolation rituelle de la victime identifiée au dieu sur

1. *Loc. cit.*, p. 318-346.

l'autel duquel elle est égorgée, il considère les deux types de sacrifices comme indépendants l'un de l'autre et il tend à regarder l'offrande alimentaire, faite aux morts d'abord, puis aux dieux, comme la forme de culte la plus ancienne. De plus, au lieu de voir dans le sacrifice de l'animal théanthropique ou du membre humain d'un clan un procédé surnaturel pour sceller et renouveler sans cesse l'alliance qui existe en une communauté et le protecteur divin qu'elle s'est choisi, il y aperçoit un cas typique de cette création ou fabrication de dieux artificiels dont les rites agricoles ou les pratiques en usage à la fondation des villes ou des maisons [1] lui fournissaient d'autres exemples.

Les deux genres de sacrifices, primitivement indépendants, mais que le caractère funéraire, dont à l'origine ils sont marqués l'un et l'autre, rapproche néanmoins, se sont, d'après lui, confondus ultérieurement en un seul; l'idée a subsisté de cette victime dont l'immolation engendrait un dieu et la pratique aussi a survécu d'offrir aux dieux en pur don des victimes choisies. De cette combinaison la notion s'est formée du dieu qui est sacrifié à lui-même et est également né l'ensemble de rites où elle s'incarne et qui a son aboutissement dans la messe et les autres cérémonies connexes. L'identité du nom de la victime et de celui du dieu et de son prêtre ont aidé à la genèse de cette conception nouvelle du sacrifice, où s'est venue mêler pour la compliquer encore l'idée que les péchés et les maux de ses adorateurs peuvent être transférés au dieu immolé qui meurt ainsi pour l'expiation de leurs fautes et la purification de leurs âmes; c'est là pour M. Grant Allen l'origine véritable de l'interprétation théologique donnée au drame du Calvaire, si tant est qu'il ait eu une réalité historique, et du dogme chrétien de la Rédemption.

Ces sacrifices se complètent et s'achèvent dans la grande majorité des cas par des repas rituels où participent à la fois les hommes et le dieu, qui communient dans la consommation de la chair de la victime divine. Tantôt ces festins cérémoniels sont des festins cannibales, tantôt c'est le sang et la chair de l'animal théanthropique qui constituent le sacrement qui unit mystiquement le dieu à ses adorateurs. Il y a à ces banquets rituels un double motif, d'une part, et c'est le motif sur lequel insistent tout particulièrement Robertson Smith et Fr. B. Jevons, de même que l'aspersion sanglante sur la pierre de l'autel, ils établissent par la commensa-

1. Voir, par ex., H. Hecquard, *Voyage sur la côte et dans l'intérieur de l'Afrique occidentale*, p. 74-75; E. Holub, *Sieben Jahre in Süd-Afrika*, t. II, p. 363 sq.

lité une sorte de parenté entre le dieu et les membres humains du clan qu'il protège et confirment entre eux ce pacte de mutuels services, qui a dans l'alliance totémique sa forme la plus nette; d'autre part, et c'est le point de vue auquel semble surtout se placer Grant Allen, la chair et le sang de la victime divine font participer ceux qui s'en nourrissent aux vertus surnaturelles dont elle était douée [1]. On est ici en présence de ce même sentiment qui fait manger aux sauvages la viande de certains animaux et les conduit à s'abstenir de celle de certains autres : les Miris considèrent comme la meilleure nourriture pour un homme la viande de tigre parce qu'elle donne force et courage [2]; quand un enfant est lent à apprendre à parler, les Turcs de l'Asie centrale lui donnent à manger les langues de certains oiseaux [3]; lorsqu'une maladie grave s'abat sur un kraal zoulou, le sorcier prend les os d'un vieux chien, qui est mort de mort naturelle, à un âge avancé, les réduit en poudre et les fait avaler aux malades afin qu'ils puissent devenir très vieux eux aussi [4]; les Zaparos, pour ne pas perdre leur agilité, ne mangent ni tapir, ni pécari [5], et afin que leurs cœurs ne deviennent pas timides les Dayaks s'abstiennent de la chair du daim [6]. C'est à des conceptions toutes pareilles qu'il faut rapporter certaines pratiques de cannibalisme, la coutume par exemple des guerriers néo-zélandais d'arracher et d'avaler immédiatement l'œil du chef qu'ils viennent de tuer dans une bataille [7], ou celle des Italones des Philippines de boire le sang de leurs ennemis et de dévorer certaines parties de leurs corps pour acquérir leur courage [8]; cette habitude, on la retrouve encore chez les Zoulous [9], les Achantis [10], les populations qui habitent les montagnes du Shiré [11], en Australie, chez les Kami-

1. Voir sur ce point J.-G. Frazer, *The Golden Bough*, II, p. 67-90. Cf. et sur la question surtout du cannibalisme rituel : Sidney Hartland, *The Legend of Perseus*, ch. XII et XIII; R.-S. Steinmetz, *Endokannibalismus* (*in Mitth. d. Anthrop. Gesellsch. in Wien*. Bd XXVI, 1896); voir aussi A.-E. Crawley, *Taboos of commensality* (*Folk lore*, t. VI, p. 130-144).

2. Dalton, *Descriptive Ethnology of Bengal*, p. 33.

3. A. Vambery, *Das Türkenvolk*, p. 218.

4. Callaway, *Zulu Nursery Tales*, p. 175.

5. A. Simson, *Travels in the wilds of Ecuador*, p. 168.

6. Spencer Saint-John, *Life in the Forests of the Far East*, I, p. 186 et 206.

7. R. Taylor, *Te Ika a Maui*, p. 352. Cf. W. Ellis, *Polynesian Researches*, I, p. 358.

8. Blumentritt, *Der Ahnencultus und die religiosen Anschauungen der Malaien des Philippinen-Archipels* (*Mittheil. der Wiener Geogr. Gesellsch*, 1882, p. 154).

9. Callaway, *Zulu Nursery Tales*, p. 163. Cf. J. Macdonald, *Manners, customs, superstitions and religions of South African tribes* (*Journ. of the Anthrop. Inst. of Great Britain and Ireland*, t. XX, pp. 116, 137).

10. Bowdich, *A Mission from Cape Coast-Castle to Ashantee*, p. 300.

11. J. Buchanan, *The Shire Highlands*, p. 138.

laroi [1], en Amérique chez les Tucanos et les Tarianas de l'Amazone [2] sous une forme un peu différente, et les Dayaks donnent à manger à leurs enfants la peau du front et le cœur des ennemis qu'ils ont tués pour les rendre hardis et braves [3]. Ce sont ces mêmes sentiments et ces mêmes idées qui conduisent, chez un grand nombre de peuples, les survivants à manger leurs parents morts à la fois pour s'assimiler les dons particuliers dont ils étaient investis et pour leur assurer une sépulture plus digne d'eux : c'est en Australie une coutume très générale [4]; les Battas de Sumatra consommaient cérémoniellement la chair de leurs parents [5], les Cocomos buvaient de l'eau où l'on avait délayé les ossements de leurs parents réduits en poudre [6].

Pour Grant Allen, c'est cette pratique rituelle de la manducation des corps des parents, que les cultes ancestraux et funéraires faisaient considérer comme divins, qui a donné naissance à la cérémonie religieuse de la manducation du dieu. Quoi qu'il en soit de l'exactitude de cette filiation, que sa théorie générale oblige seule M. Grant Allen à proposer, il est certain que les deux coutumes sont apparentées et qu'elles tirent leur origine d'un même ordre de conceptions : c'est pour s'unir plus étroitement au dieu, pour participer plus complètement à sa nature qu'on mange sa chair et qu'on boit son sang. Lorsque le dieu s'identifie avec l'âme du blé qui a poussé de sa tombe, avec l'esprit de la vigne qui puise dans le sol où il a été enseveli sa force inspiratrice, manger du pain, c'est bien manger sa chair, boire du vin, s'abreuver de son sang. Et d'autre part, on comprend fort bien que dans plusieurs des rites que nous avons mentionnés, on asperge du sang de la victime divine

1. W. Ridley, *Kamilaroi and other australian languages*, p. 160; H. Finch-Halton, *Advance Australia*, p. 143.

2. A. Russell Wallace, *Travels on Amazon and Rio Negro*, p. 498.

3. Fr. Müller, *Allgemeine Ethnographie*, p. 315. Cf. R. Andree, *Die Anthropophagie*, p. 101 et seq.

4. S. Gason, *The Dieyerie Tribe in The Native tribes of South Australia*, p. 273; R. Andree, *loc. cit.*, p. 44, 45, 46. Cf. l'habitude des aborigènes du Queensland qui se frottent le corps avec la graisse qui découle du cadavre en décomposition d'un des leurs (C. Lumholtz, *Au pays des cannibales*, p. 257). Voir sur toute cette question du cannibalisme funéraire : E. Sidney Hartland, *loc. cit.*, t. II, p. 279 et seq.; spécialement p. 282-83, où sont données d'amples références.

5. Rev. P. Favre, *An account of the wild tribes inhabiting the Malay Peninsula, Sumatra and a few neighbouring Islands*, p. 5.

6. Cl. Markham, *Journ. of Anthr. Inst. of Gr. Br. and Irel.*, fév. 1895, p. 253. Cf. pour la Colombie : R. Andree, *loc. cit.*, p. 77, citant Herrera; et pour les Botocudos de la province de Bahia, F. de Castelnau, *Expédition dans les parties centrales de l'Amérique du Sud*, t. IV, p. 382. (Plusieurs des exemples cités sont empruntés à J.-G. Frazer.)

les semences et les sillons tandis que les adorateurs se partagent sa chair : la vertu du dieu est ainsi communiquée simultanément et à leurs champs et à eux-mêmes.

Quelques traits sont encore à relever qui rendent plus nette et plus claire encore la signification de ce type de sacrifice et, d'après M. Grant Allen, sa proche parenté avec l'institution de la Cène. Parmi les sacrifices humains, il en est peu dont le rituel nous soit connu avec autant de détail que celui qui était en usage dans les cérémonies sanglantes célébrées en l'honneur des grands dieux du Mexique, de Tezcatlipoca par exemple, de Huitzilopochtli et de la déesse Toci; les conquérants espagnols ont assisté aux rites cruels de ce culte anthropophagique et Bernal Diaz del Castillo, Sahagun et quelques autres de leurs contemporains nous ont laissé de ce qu'ils ont vu ou entendu conter par des témoins oculaires les plus précises relations[1]. L'un des traits qu'il convient de retenir, c'est la conviction qu'avaient les adorateurs de ces dieux sanguinaires de la résurrection ou plutôt de la réincarnation de la victime divine, nourrie durant un an dans le temple, entourée du luxe et des honneurs royaux, dans la personne de celle qui la devait remplacer immédiatement; dans les textes qui rapportent ces pratiques apparaît également la croyance à l'identité entre la victime et le dieu à laquelle on l'offrait, entre le dieu aussi et le prêtre, ministre du sacrifice. La conception centrale de tout le culte aztèque, c'est donc celle d'un dieu perpétuellement sacrifié par lui-même à lui-même et renaissant sans cesse de la mort qu'il s'est volontairement donnée, ou du moins on la peut lire dans les écrits de ces vieux auteurs espagnols, si on les regarde à la lumière que projette sur eux la connaissance des faits similaires, qui se révèlent à nous en d'autres civilisations; il ne faut solliciter les textes que fort doucement pour en obtenir une telle réponse.

Mais ce rituel est très voisin de celui qui était en usage dans le culte de ces dieux de la végétation, du blé et de la vigne dont le culte était si fort répandu dans toute cette région de Syrie où est né le christianisme; il a d'autre part, d'après M. Grant Allen, tous les caractères d'un rituel d'origine funéraire, et enfin la conception qu'il implique du rôle et de la fonction des êtres divins est par bien des points analogue à la conception chrétienne. La conclusion

1. Bernal Diaz del Castillo, *Histoire véridique de la conquête de la Nouvelle-Espagne* (trad. Jourdanet), p. 32, 35, 36, 121-2, 146-7, 241, 248 et seq., 251-2, 509, 834-35, et l'appendice de Jourdanet : *Les sacrifices humains et l'anthropophagie chez les Aztèques*, p. 917-935. Sahagun, *Histoire générale des choses de la Nouvelle-Espagne*, p. 61, 96-99, 103, 116, 123, 158 et seq., 164 et seq.; 585 et seq; 589.

se devine et elle a pour notre auteur une fort grande solidité.

D'autre part, ce même rituel mexicain, comme aussi les cérémonies célébrées par les Incas, nous fournissent des exemples de la manducation du dieu sous la forme de gâteaux de farine de maïs pétrie avec le sang des victimes et, dans bien des cas, les prémices des récoltes sont consommées sacramentellement et sont considérées comme portant en elles une vertu et une force divines, comme étant à vrai dire une visible incarnation du dieu dont la puissance fécondante fait pousser les plantes[1]; souvent il arrive que soit mangée, mêlée à ces premiers fruits de la terre, la chair des animaux en lesquels on voit les esprits mêmes du blé, du riz ou des autres végétaux dont se nourrit l'homme. Ces esprits, on se les représente parfois sous forme humaine et on comprend dès lors mieux encore, comment la communion avec un être divin, anthropomorphiquement conçu, peut être recherchée par la manducation du pain consacré ou l'absorption du vin, identifié dans la conscience de ses adorateurs avec le sang du dieu. Il y a d'ailleurs tous les intermédiaires entre la consommation de la chair du dieu sous forme de chair et sous celle de pain et des traditions subsistent qui accusent certaines sectes chrétiennes elles-mêmes, celle des Pauliciens par exemple, de délayer dans le sang d'un enfant la farine dont ils faisaient les gâteaux qui leur servaient à une sorte de communion impie.

En résumé, la théorie de M. Grant Allen est qu'à l'origine dans certaines races la coutume existait de dévorer ses propres parents pour garder en soi-même leurs esprits et les propriétés surnaturelles qui y étaient attachées. Plus tard, lorsque la fabrication des dieux devint d'un fréquent usage, les hommes pour les mêmes raisons mangèrent leurs dieux, leurs dieux agricoles surtout. Ils ne mangèrent pas seulement les hommes où ils les incarnaient, mais aussi le riz, le blé ou les ignames qu'animaient leurs esprits et qui devaient être rituellement consommés. Là où des victimes théanthropiques furent substituées aux dieux humains, ce furent celles qui furent ainsi sacramentellement mangées. Des images de pâte représentant le dieu,

1. Voir sur ce point J.-G. Frazer, *loc. cit.*, II, p. 68-78. Cf. Grant Allen, *loc. cit.*, p. 340-345; Lewis Grout, *Zululand*, p. 160 sq.; A. B. Ellis, *The Tshi-speaking peoples of the Gold Coast of west Africa*, p. 229 sq.; Fr. Junghuhn, *Die Battaländer auf Sumatra*, t. I, p. 312; L. Fison, *The Nanga or sacred stone enclosure of Wainimala, Fiji* (*Journ. Anthrop.* Inst., XIV, 27); Glaumont, *Usages, mœurs et coutumes des Néo-Calédoniens* (*Revue d'Ethnographie*, t. VII, p. 93 sq.). Cf. du même auteur : *La culture de l'igname et du taro en Nouvelle-Calédonie* (*L'Anthropologie*, t. VIII, p. 41-56); J. Macdonald, *loc. laud.*, t. XIX, p. 282 sqq.; A. Steedman, *Wanderings and Adventures in the Interior of Southern Africa*, I, p. 261.

sous sa forme animale ou humaine, vinrent souvent remplacer la chair des victimes et le vin, la bière, le soma apparurent comme les substituts de leur sang. Les sacrements seraient alors dans leur ensemble une survivance du vieux cannibalisme rituel.

Ce qui appartient ici en propre à M. Grant Allen, c'est l'origine funéraire qu'il donne en dernière analyse à tous ces rites, le caractère primitif qu'il assigne à l'anthropophagie religieuse, le rôle prépondérant qu'il fait jouer à la fabrication artificielle des dieux, la connexion enfin qu'il s'efforce d'établir entre les rites agraires et le culte chrétien. Pour tout le reste, il n'a fait que suivre la voie ouverte par Robertson Smith et par Frazer surtout dont il a utilisé copieusement les travaux, à tel point que des pages entières du *Golden Bough* se retrouvent presque à chaque section des chapitres de son livre littéralement transcrites ou peu s'en faut.

IX

Un élément de plus est cependant nécessaire pour que M. Grant Allen puisse trouver dans les sacrifices qu'il étudie des parallèles exacts aux cérémonies du culte chrétien : le sacrifice du Christ au calvaire, le sacrifice de la messe sont des sacrifices rédempteurs. Le Christ est mort sur la croix, il meurt chaque jour sur l'autel pour les péchés des hommes : comment l'idée d'expiation a pu se faire, dans ce rituel magique et mystique à la fois, une place, qui semble même être devenue la place prépondérante, c'est ce qu'à la suite de M. Grant Allen, il faut maintenant exposer. Et si l'on écarte cette question des origines du christianisme que dans un livre de pure science, où l'auteur se serait pleinement soumis aux exigences de la méthode historique et critique, il aurait mieux valu sans doute traiter à part et pour elle-même, il convient du moins de rechercher comment le sacrifice primitif, qui était destiné à nourrir les esprits et les dieux, à sceller l'alliance entre les membres d'un clan et ses protecteurs surnaturels, à créer entre les fidèles et la divinité qu'ils adoraient une étroite et mystique union et, si l'on adopte les vues de M. Grant Allen, à créer pour la fécondation du sol et la défense des villes des dieux nouveaux, a pu revêtir une signification nouvelle et se transformer en sacrifice expiatoire.

L'idée de l'expiation n'est pas une idée primitive et aux époques très anciennes, comme il résulte des nombreux témoignages groupés par Robertson Smith, les dieux ne s'offensaient pas, même ceux de races d'une barbarie moins grossière, telles que les tribus sémi-

tiques, des péchés des hommes [1]; leurs adorateurs vivaient avec eux sur le pied d'une familiarité respectueuse, et n'avaient pas l'âme troublée par la conscience de leurs fautes et le sentiment de leur indignité devant ces êtres très puissants en lesquels ils voyaient avant tout des parents dévoués, des amis, et qui participaient à toutes leurs fêtes, aux plus joyeuses et aux plus libres. Si l'on accepte la définition restrictive que l'illustre historien des croyances et des rites sémitiques donne de la religion et que Grant Allen a faite sienne, on ne saurait se dissimuler que c'est seulement ainsi que peuvent être conçus les rapports originels entre l'homme et les dieux. Quoi qu'il en soit d'ailleurs de cette bienveillance pour les membres humains de leur clan de ces êtres surnaturels à forme d'homme ou d'animal, bienveillance sur laquelle il y aurait, à notre avis, plus d'une réserve à faire [2], le faible intérêt que prennent les dieux dans la bonne ou mauvaise conduite de leurs fidèles se révèle déjà dans la conception la plus ancienne vraisemblablement et en tout cas la plus répandue de la vie future chez les non-civilisés, je veux dire celle qui fait de cette vie d'au delà du tombeau la continuation et si j'ose dire la copie de l'existence que nous avons vécue ici-bas [3]. Mais une idée se retrouve chez la plupart des peuples sauvages, qui pourrait bien être celle d'où sont nés les sacrifices expiatoires, ceux du moins qui ne consistent pas en un tribut payé au dieu, pour qu'il consente à désarmer sa colère; cette idée, c'est la croyance qu'on peut se décharger sur un autre être de ses souffrances et de ses chagrins, transférer à un homme, à un animal, à une plante ou à un objet les maladies ou les malheurs qui vous ont frappé. Cette question, qui a été reprise depuis par divers écrivains, MM. Gomme et Hartland entre autres, a été traitée par M. Frazer avec une abondance et une précision qui ne laissent rien à désirer et nous ne pouvons que renvoyer au merveilleux chapitre qu'il a consacré à ce sujet dans le *Golden Bough* et où les exemples fourmillent de cette thérapeutique spéciale à laquelle on a recours également dans le domaine physique et dans le domaine moral [4]. Ces « boucs émissaires », sur lesquels on entasse non pas seulement les maux d'un individu, mais d'une communauté entière, sont souvent des animaux ou des objets : dans les provinces centrales de l'Inde,

1. *Rel. of the Sem.*, p. 237-240.
2. Voir M. H. Kingsley, *Travels in West Africa*, p. 442-43; A. B. Ellis, *loc. cit.*, p. 70; E.-J. Glave, *Six years of adventure in Congo land*, p. 78 et sq.
3. Voir sur ce point L. Marillier, *L'Idée de justice et la survivance de l'âme chez les peuples non civilisés*. Cf. les objections de R.-S. Steinmetz dans *Continuität oder Lohn und Strafe im Jenseits der Wilden*. (Arch. f. Anthrop., t. XXIV.)
4. *Loc. cit.*, II, p. 148-218.

quand le choléra éclate dans un village, chacun se retire dans sa maison après le coucher du soleil. Les prêtres parcourent alors les rues et prennent au toit de chaque maison un brin de paille qu'ils brûlent avec une offrande de riz, de ghi et de curcuma à un sanctuaire situé à l'est du village; on chasse des poulets teints en vermillon dans la direction de la fumée et l'on croit qu'ils emportent avec eux la maladie; si elle sévit néanmoins encore, on recommence la cérémonie, mais cette fois on lâche des boucs et s'il faut recourir à une troisième lustration du village, on remplace les boucs par des porcs [1]. Dans l'archipel de Babar, on met dans une barque un bol qui contient des cendres prises à toutes les maisons du village et un autre bol où tous les malades ont craché, puis cette barque, on l'abandonne aux vents [2]. Mais souvent aussi, c'est sur des êtres humains que les membres d'une tribu ou les habitants d'un village cherchent à se décharger de leurs maladies et de leurs malheurs. Chez les tribus d'Ogbekin et chez tous les peuples riverains du Niger a lieu une fête annuelle d'expiation : les victimes sont d'ordinaire de jeunes vierges enlevées à des tribus ennemies ou achetées à une peuplade voisine; les féticheurs, le jour du sacrifice, couvrent de feuilles et de fleurs la tête de la jeune fille destinée à être immolée, puis la mènent toute nue hors de la ville. Dès qu'elle apparaît devant le peuple qui l'attend, hommes, femmes, enfants la chargent d'imprécations, la menacent du poing et la maudissent. Elle est alors mise à mort par les féticheurs; chez les peuplades qui bordent le fleuve, elle est jetée dans ses eaux, un poids attaché au cou [3].

A mesure que les idées morales se font une plus large place dans les préoccupations de ces peuples non civilisés, leurs dieux se moralisent eux aussi, prennent aux actes même qui ne les lèsent pas ou ne les servent pas directement un intérêt plus vif, et ce changement dans la conception que les fidèles se font des divinités a son retentissement sur l'interprétation qu'ils donnent de pratiques rituelles qui demeurent inaltérées : c'est ainsi qu'à Onitsha, sur la rivière Quorra, deux êtres humains sont annuellement sacrifiés qui doivent emporter avec eux les péchés du pays. Les victimes sont achetées par souscription publique; toutes les personnes qui, durant l'année écoulée, ont commis des crimes ou des fautes graves (incendies, vols, adultères, pratiques de sorcellerie, etc.) doivent souscrire une somme d'environ 28 *ngugas* (un peu plus de 50 francs). L'argent ainsi réuni sert à acheter deux individus qui seront offerts en sacrifice

1. *Panjab Notes and queries*, I, n° 418.
2. Riedel, *De Sluik-en-kroesharige rassen tusschen Selebes en Papua*, p. 304.
3. A. Burdo, *Niger et Benué*, p. 192.

pour ces crimes, « l'un pour les champs, l'autre pour la rivière ». On loue dans une ville voisine un homme pour les mettre à mort. On traîne la victime visage contre terre pendant un parcours de plusieurs kilomètres, de sorte qu'elle puisse de cette façon, en quelque sorte mécanique, enlever du pays tout ce qu'il y a en lui de mauvais[1]. Il arrive qu'à ce bouc émissaire, chargé des péchés du peuple, la qualité divine soit expressément reconnue : ce peut être ou bien un animal dieu ou bien un homme dieu. A la côte de Malabar, par exemple, où la vache est tenue en haute vénération et où il est considéré comme plus coupable d'en tuer une que de tuer un homme, les Bramans transfèrent les fautes et les péchés de tous à un ou plusieurs de ces animaux qu'on emmène ensuite au loin, au lieu indiqué par les prêtres; c'est une explication analogue que M. Frazer croit pouvoir donner du sacrifice de la tortue, l'animal sacré des Zûnis du Nouveau-Mexique et de l'immolation annuelle d'un agneau par les Madis de l'Afrique centrale [2].

Mais les cas les plus intéressants et les plus significatifs pour la thèse que définit M. Grant Allen sont ceux où c'est un homme divin qui prend sur lui le fardeau des maux et des péchés du peuple ou à qui, plutôt, on l'impose. M. Frazer en cite deux exemples particulièrement frappants et que M. Grant Allen reproduit après lui [3]. Lors de la fête de Ghansyam Deo, le protecteur des récoltes chez les Gonds, le dieu descend en esprit sur l'un des fidèles, qui est pris aussitôt d'une sorte de crise nerveuse et s'enfuit dans la jungle où, croit-on, si on l'abandonnait à lui-même, il mourrait fou. On le ramène au village et, pendant un jour ou deux, il ne réussit pas à recouvrer ses sens. On a l'idée que cet homme, en lequel le dieu s'est incarné, est chargé de tous les péchés du village [4]. Au témoignage de Strabon, chez les Albaniens du Caucase oriental, on entretenait dans le temple de la Lune un certain nombre d'esclaves sacrés, dont plusieurs étaient inspirés et prophétisaient. Quand chez l'un d'entre eux se montraient des signes de la présence active du dieu et qu'il se prenait à errer solitaire dans les bois, le grand prêtre le liait avec une chaîne sacrée et le faisait vivre durant un an dans le luxe et le bien-être; au bout de l'année, il était oint de parfums et un homme, spécialement préposé à cette fonction, sortait du milieu de la foule qui entourait le lieu où on l'avait conduit et lui

1. S. Crowther et J.-C. Taylor, *The Gospel on the Banks of the Niger*, p. 343-345.
2. J.-Th. Phillips, *An Account of the Religion, Manners and Learning of the People of Malabar*, p. 6, 12 et seq; J.-G. Frazer, *loc. cit.*, II, p. 199-201.
3. J.-G. Frazer, *loc. cit.*, II, p. 201-202; Grant Allen, *loc. cit.*, p. 351 et seq.
4. *Panjab notes and queries*, II, n° 335.

perçait le cœur d'un coup de lance. Le corps était alors transporté à un endroit où tout le peuple était réuni et chacun tour à tour, pour se purifier de ses fautes et se délivrer de ses maux, montait sur ce cadavre [1].

Ces cérémonies, destinées à délivrer une communauté du fardeau de ses péchés, prennent, dans la plupart des cas, une périodicité régulière; les exemples que nous avons cités le montrent déjà, quelques autres faits le mettent mieux encore en lumière : à un certain jour de l'année, dans les tribus qui habitent l'Himalaya occidental, on enivre un chien d'alcool et de bhang; on le promène tout autour du village, puis on le lâche, on le poursuit et on le tue à coups de pierres et de bâtons. Le village est à l'abri de tout mal pour un an [2]. Le sacrifice iroquois du chien blanc auquel il semble qu'il faille attribuer une signification expiatoire était aussi un sacrifice annuel [3] et cette même périodicité caractérise les fêtes thibétaines de la nouvelle année où le principal rôle est dévolu à un homme, sur lequel le peuple de Lhássa se décharge du fardeau de ses fautes [4]. Les juifs accumulaient chaque année sur la tête d'un bouc, qu'ils chassaient ensuite dans le désert, les péchés de tout le peuple [5]. Ces rites, toute l'antiquité classique les a connus : la fustigation et l'expulsion de Mamurius Véturius, l'expulsion de la faim qui se pratiquait encore à Chéronée au temps de Plutarque, les cérémonies de la fête des Thargelies, la lapidation de deux victimes humaines à Athènes lors des calamités publiques, tout cela se rattache au même cercle de conceptions et d'actes propitiatoires que nous venons de passer en revue [6] et les analogies permettent d'affirmer que c'est bien aussi une signification expiatoire qu'il convient d'attribuer aux rites sanglants qui se retrouvaient dans le culte de plusieurs divinités qui étaient particulièrement vénérées dans ce milieu à demi hellénique, à demi syrien où le christianisme a puisé, au sentiment de M. Grant Allen, la plus large part de sa substance.

X

Tous les éléments qui doivent entrer dans l'interprétation que M. Grant Allen a donnée de la liturgie et du dogme chrétiens sont

1. Strabon, XI, 4-7.

2. E.-T. Atkinson, *Notes on the History of Religion in the Himalaya of the North-West Provinces* (*Journ. of the R. Asiat. Soc. of Bengal*, t. LIII. Part, I, p. 62).

3. N. M. Beauchamp, *The Iroquois White Dog Feast* (*Amer. Antiq.*, VII, 237, 437); T. Dwight, *Travels in New England and New-York*, IV, 202.

4. *Journ. Roy. Geogr. Soc.*, t. XXXVIII, p. 167, 170 et seq.

5. *Lévit.*, ch. XVI.

6. J.-G. Frazer, *loc. cit.*, II, p. 210-215.

maintenant réunis et groupés dans sa main. Voyons rapidement comment il applique au christianisme historique, tel que les textes nous le font connaître, cette nouvelle méthode d'herméneutique. Les deux idées qui la dominent tout entière sont : 1° qu'un dieu anthropomorphique ou thériomorphique, est de tous les êtres le plus propre à décharger par sa mort le peuple du poids de ses péchés; 2° que sans effusion de sang il n'y a pas de rémission des péchés. Pour lui, explicites ou implicites, elles pénètrent toute la théologie paulinienne; les croyances et les rites qu'elles résument et condensent, constituent les solides assises sur lesquelles s'est élevé le complexe édifice de la dogmatique des premiers siècles, où apparaissent encore, au milieu de tout l'appareil dialectique emprunté aux discuteurs et philosophes helléniques, des ressouvenirs de la naïve piété pour les morts, de la foi au salut par l'immolation sanglante d'un être surnaturel qu'on a chargé des malheurs et des péchés du peuple et que sa brutale et violente mort transforme en un dieu, de l'union magique et mystique avec la divinité par la manducation du pain et l'absorption du vin, chair et sang d'un ancêtre magnifié, devenu l'âme même du blé et de la vigne. Et c'est à travers ces réminiscences des cultes antiques, auxquels les religions des non-civilisés fournissent de nombreux parallèles, qu'il lit l'histoire évangélique, c'est par des textes des Épîtres et des Pères, ainsi interprétés, qu'il commente et explique les paroles et les actes de Jésus.

Mais pour bien comprendre la pensée de M. Grant Allen, il faut dire tout de suite qu'il fait fort étroite la part de son fondateur dans la genèse et le développement du christianisme et qu'il va même jusqu'à lui dénier dans une certaine mesure le caractère historique que ne lui contestent pas les exégètes des diverses écoles. Le christianisme est, à ses yeux, et c'est pour une part et à un certain point de vue une indéniable vérité, un produit syncrétique résultant de la fusion des diverses religions qui se partagèrent du premier siècle avant l'ère chrétienne au ve siècle de notre ère les populations riveraines de la Méditerranée, c'est la réfraction dans un milieu juif, que l'enseignement prophétique avait tout pénétré d'idées morales, des conceptions et des pratiques en usage dans les cultes des divinités que vénéraient les peuples de souche hamitique, aryenne ou sémitique, qui occupaient toute cette vaste zone, qui s'étend de l'Espagne à la mer Noire, de l'Asie Mineure à l'Afrique du Nord. Dans les grands ports de mer, les cités populeuses d'Égypte ou de Syrie, les hommes de race, d'origine, de culture les plus diverses se coudoyaient sans cesse; les idées se mêlaient, les pratiques rituelles se confondaient les unes avec les autres, les légendes

divines et héroïques se faisaient de constants emprunts et en même temps la piété s'avivait et prenait un caractère plus intime, plus personnel, un besoin s'éveillait d'union directe et immédiate avec le divin, de participation à la vie surnaturelle, qui ne nécessitât point le recours au ministère d'un sacerdoce, seul représentant légitime de la communauté au regard de ses surhumains protecteurs. Cette foi nouvelle, qui s'ébauchait ainsi, à Alexandrie, à Antioche, en toutes ces villes égyptiennes et syriennes, où les cultes nationaux avaient subi déjà la forte empreinte de l'hellénisme, où les divinités ethniques, identifiées avec les dieux lumineux et beaux de la Grèce, tendaient à se transformer en divinités cosmopolites et universelles, cette foi devait prendre à Rome, dans la métropole du monde antique, où s'amalgamaient et se côtoyaient toutes les religions, sa forme définitive. Le fond commun de tous ces cultes syro-helléniques ou gréco-égyptiens, c'était, d'après M. Grant Allen, nous le savons, l'adoration des ancêtres magnifiés et des dieux créés par le meurtre rituel des victimes saintes, et à Rome, c'étaient encore les mêmes pratiques, les mêmes croyances funéraires, le même attachement au culte domestique des Pénates et des Lares qui constituaient les solides assises où était bâti l'imposant et vide monument du ritualisme officiel, — la vraie religion romaine tient toute dans la religion de la famille. Il serait dès lors étrange que le christianisme, qui a trouvé dans la cité impériale les cadres de son organisation, n'ait pas subi la forte influence d'idées et de sentiments si voisins de ceux dont il était né. Quant au rituel sanglant du sacrifice, à la fabrication des dieux, on peut les retrouver à Rome comme en Syrie. Mais en cette grande ville, capitale du monde, l'impérieuse aspiration se faisait jour vers une religion universelle, qui donnât satisfaction aux besoins intimes de l'âme, et qui cependant n'eût pas la sécheresse, la nudité du monothéisme juif, qui n'exigeât pas non plus des néophytes de se soumettre à l'humiliante pratique de la circoncision. C'était donc là le milieu même où pouvait se développer et grandir la plante frêle encore, mais déjà robuste, qui avait poussé au lointain pays de Palestine.

Mais dans cet ensemble de récits et de prédications qui constitue le christianisme, tel qu'il nous est connu par les Épîtres apostoliques et les Évangiles, quelle est, d'après M. Grant Allen, la part qu'il convient de faire aux événements historiques et réels, quelle est celle qui appartient aux mythes « évhémérisés » après coup et transformés en épisodes de la vie de Jésus? L'auteur de cet essai d'herméneutique pense qu'il convient d'assigner aux mythes la part la plus large dans la genèse, non seulement du dogme et du rituel chrétiens, mais

même dans celle de la biographie du Christ. Il ne nie pas qu'il ait pu exister un réformateur et un docteur du nom de Jésus, qui ait vécu en Galilée, avant le commencement de notre ère. Cela ne lui semble même pas trop improbable, et il considère comme vraisemblable que ce Galiléen a été crucifié par les Romains sous le gouvernement du procurateur Ponce Pilate, et qu'après sa mort ses disciples immédiats ont eu l'idée plus ou moins confuse qu'il était Dieu. Mais quant aux détails de sa légende, M. Grant Allen l'affirme avec une rare intrépidité, ils doivent provenir de son identification avec quelqu'une des divinités du blé et de la vigne qui étaient si nombreuses en Syrie. On pourrait même se demander, pense-t-il, si sa mise à mort n'a pas été exigée par les Juifs parce qu'il était assimilé à l'un de ces rois temporaires [1], dont l'exécution avait cette valeur à la fois fécondatrice et expiatoire, qui a été indiquée plus haut, à l'un de ces criminels qu'on substituait dans le sacrifice au prêtre, au roi, à l'homme divin, que les mœurs ne permettaient plus d'immoler. En dépit de sa coutumière hardiesse, qui le fait aller droit son chemin sans regarder à droite ni à gauche, M. Grant Allen est pris ici cependant d'une hésitation qui provient de ce fait que nous ne connaissons rien de pareil dans toute l'antiquité judaïque, mais son hésitation n'est pas de longue durée : il se prend en effet à réfléchir, nous ne possédons en effet sur le passé de la race hébraïque que des documents très incomplets, et que d'ailleurs des légendes populaires représentent les juifs comme volant des enfants chrétiens pour les crucifier [2]. Cela suffirait presque à le convaincre, mais il a un meilleur argument en réserve : les mystères de la Passion, tels qu'on les joue à Oberammergau, ne sont qu'une survivance de représentations où un criminel, tenant la place du Christ, était vraiment crucifié, du moins M. Grant Allen le suppose et du reste, on raconte qu'en Italie, dans certains districts ruraux, on immole chaque année un homme qui joue le rôle du Christ [3]. Il semble que cela suffise à établir aux yeux de l'auteur que pour les Juifs l'exécution juridique du Christ était une immolation rituelle. A raisonner ainsi, on peut arriver à des conclusions inattendues.

1. Cette opinion semble par un certain côté être en quelque mesure partagée par Wendland (*Jesus als Saturnalien König*, *Hermes*, 1898, p. 175 sq.).

2. Toutes ces histoires d'enfants chrétiens égorgés ou crucifiés par les Juifs ne reposent d'ailleurs sur aucun fondement sérieux. La chose a été démontrée à diverses reprises (voir par ex. S. Berger, *La question du meurtre rituel de la Pâque juive*, in *Mélusine*, t. VIII, col. 169-174), et M. Grant Allen semble ne pas l'ignorer.

3. Voir H. M. Bower, *The Elevation and Procession of the Ceri at Gubbio*, p. 123, et *Folk-lore*, VI, p. 57; VIII, p. 354; IX, p. 362; X, p. 111. Une enquête faite par M. A. de Nino semble d'ailleurs avoir établi l'inauthenticité des faits.

Mais sur ce point, cependant, M. Grant Allen n'insiste pas, et il met tout son effort à faire partager à ses lecteurs la conviction que dans les Évangiles Jésus est représenté comme un dieu du blé et du vin, comme un roi temporaire, immolé sur la croix en expiation des fautes des hommes et qui est ressuscité d'entre les morts, comme tous les dieux de la végétation. Mais cette fois, il ne se contente pas d'affirmer, il tente de démontrer, et pour cela il a recours à deux moyens également efficaces : d'une part, il transforme en allégories, en symboles, en descriptions de rites, tout ce qui est donné dans les textes du Nouveau Testament comme le récit d'événements réels, s'étant passés en un lieu déterminé et à une date précise, et d'autre part il prend au sens littéral toutes les paraboles évangéliques et toutes les comparaisons pauliniennes. Voici quelques exemples de la méthode qu'il a suivie : Pour démontrer que le Christ est bien le dieu du blé, il se réfère à un passage célèbre de la première épître aux Corinthiens, qu'il ne cite du reste pas *in extenso*, « mais quelqu'un dira : Comment les morts ressuscitent-ils et avec « quel corps viennent-ils? Insensé, ce que tu sèmes ne reprend point « vie, s'il ne meurt. Et ce que tu sèmes, ce n'est pas le corps qui « naîtra, c'est un simple grain de blé par exemple ou de quelque « autre semence; puis Dieu lui donne un corps comme il lui plaît et « à chaque semence il donne un corps qui lui est propre » (I Cor., xv, 35-38)[1]. Il est convaincu que ceux qui liront ces versets verront clairement que leur contenu est en tout semblable à ce qu'aurait écrit un adorateur d'Adonis ou d'Osiris, pour justifier aux yeux d'un sectateur de Dionysos ou d'Attis, attaché à la pratique de la crémation, sa doctrine de la résurrection des corps. Peut-être M. Grant Allen en eût-il jugé autrement s'il avait été plus familier avec l'ensemble des idées théologiques de Paul, si surtout il avait mieux saisi en quel étroit rapport elles se trouvent avec l'enseignement rabbinique de ses maîtres, avec l'enseignement de Gamaliel en particulier, et, sans doute, il n'aurait pas attaché grande importance à ses origines, s'il s'était souvenu qu'il a été élevé à Jérusalem dans un milieu tout pénétré des idées et des façons de sentir des Pharisiens. Mais il faut dire qu'il va jusqu'à mettre en doute l'existence de Paul[2]. Cela peut édifier sur le caractère rigoureux de sa critique et de son exégèse.

L'institution de la Cène lui fournit un nouvel argument, spécieux celui-là, mais qui, à regarder de près les textes, est un peu de même

1. Sur la véritable interprétation de ce passage, voir A. Sabatier, *L'Apôtre Paul*, p. 295.
2. *Loc. cit.*, p. 367.

ordre : que si l'on admet l'interprétation littérale, qui fait du pain et du vin eucharistiques le corps et le sang du Christ, cela ne s'entend point à coup sûr du blé en général ni du pain que contiennent toutes les amphores, mais du pain et du vin rituellement consommés en certaines circonstances déterminées, et nulle part le Christ ne se représente lui-même, ni n'est représenté comme organiquement lié en sa vie divine ou sa vie humaine aux divers processus de la germination et de la naissance des plantes.

Mais au lieu de demeurer sur ce terrain où la discussion était du moins possible, M. Grant Allen part en fourrageur à travers les textes évangéliques, et il y fait, il faut l'avouer, de bien curieuses découvertes. Pour établir que le Christ est bien le dieu de la vigne, voici le texte qu'il invoque : « Je suis la vraie vigne et mon Père est le « vigneron. Tout sarment qui est en moi et qui ne porte pas de fruit, « il le retranche; et tout sarment qui porte du fruit, il l'émonde, « afin qu'il porte encore plus de fruit..... Je suis le cep, vous êtes les sarments » (Jean, XV-1-25); il y ajoute la parabole du maître de la vigne, dont les vignerons tuent le fils unique quand il l'envoie auprès d'eux pour réclamer sa part de la récolte (Luc, XX, 9-16; Math., XXII, 33-40), et le miracle de Cana (Jean, II, 1-10). Il se fait un argument du fait que des ceps de vigne sont fréquemment figurés dans les peintures des catacombes, et il trouve une preuve que Jésus est un dieu du blé en même temps que de la vigne dans le miracle de la multiplication des pains et des poissons et dans la phrase célèbre : « Je suis le pain de vie. Celui qui vient à moi n'aura jamais faim et celui qui croit en moi n'aura jamais soif » (Jean, VI, 35). — Mais les arguments les plus singuliers peut-être sont contenus dans ce passage qu'il est nécessaire de citer tout entier : « La plus ancienne « description que nous possédons du Christ, celle de Jean Damas- « cène, mentionne que son teint était « de la couleur du vin » et dans « la lettre apocryphe de Lentulus au Sénat romain, on lit que sa « chevelure était couleur de froment. La description grecque d'Épi- « phanius Monachus dit que le Christ avait six pieds de haut, que « sa chevelure était longue et couleur d'or et qu'il avait le teint « vermeil de son ancêtre David. Toutes ces descriptions sont d'une « manière évidente influencées par l'identification qui s'était faite « dans les esprits entre le pain et le vin de l'Eucharistie et la per- « sonne de Jésus[1]. »

La coutume sicilienne relevée par M. Frazer[2], et qui semble être

1. *Loc. cit.*, p. 382.
2. *Golden Bough*, I, p. 295.

en effet une survivance très nette du culte d'Adonis dans le culte chrétien, lui est une raison d'affirmer l'identité d'Adonis et de Jésus ou plutôt leur commune identité avec le dieu du blé; cette coutume des femmes consiste à semer aux approches de Pâques du blé, des lentilles, du millet dans des assiettes, à les faire germer rapidement et à déposer sur les tombeaux dressés au Christ, le vendredi saint, dans les églises, ces jeunes plantes, liées de rubans rouges, auprès de l'effigie du dieu mort; c'est là, à coup sûr, l'exact parallèle des « jardins d'Adonis », mais cela ne prouve rien pour l'identité originelle des deux divinités.

L'origine royale de Jésus, fils de David, la divinité qui lui est attribuée, indissolublement unie à son humanité, l'onction sainte, qui fait de lui le fils de Dieu, tout cela le rapproche d'une manière évidente, pour M. Grant Allen, de ces dieux agraires de création artificielle, qu'on immole à eux-mêmes et qui parfois vont au-devant du sacrifice.

Et les scènes mêmes qui précèdent la Passion montrent clairement que la mise à mort du Christ était étroitement apparentée à ces meurtres rituels des dieux qui se retrouvent presque universellement dans les cultes agricoles et silvestres et qui étaient familiers aux adorateurs des divinités syriennes de la végétation. Et en effet, le Christ entre à Jérusalem au milieu d'un appareil royal, monté sur un âne, « l'animal royal des Sémites »; on jette sous ses pas des branches vertes et on crie sur son passage : « Hosanna au fils de David ! » Aujourd'hui encore, le dimanche des Rameaux, on décore les églises avec des palmes verdoyantes et des rameaux de buis; c'est là une indication certaine que ces traits qui marquent l'entrée de Jésus à Jérusalem sont des actes rituels qui font partie intégrante du culte d'un dieu des arbres, d'un esprit réincarné dans les plantes et qu'on fêtait en des cérémonies analogues aux Dionysiaques ou à ces pratiques en usage dans les fêtes populaires du printemps que célèbrent encore nos paysans d'Europe. La connexion étroite qui relie l'activité du Christ à la puissance végétatrice des arbres est, d'ailleurs, mise nettement en lumière, d'après M. Grant Allen, par le miracle du figuier stérile (Marc, XI, 12-14). Dans la vente de Jésus par Judas pour trente pièces d'argent, il voit un parallèle exact à l'habitude d'*acheter* l'esclave ou l'enfant qui devra être immolé.

Victime volontaire, le Christ est assimilé par lui aux divines victimes, immolées à elles-mêmes pour décharger le peuple de ses péchés, divinités agraires la plupart du temps. Investi par dérision d'honneurs royaux, couronné d'épines, attaché à une croix, le vieil emblème sacré de tant de religions, pleuré par les femmes, Jésus

n'est qu'une forme renouvelée de l'Attis phrygien ou du Dionysos grec, et de son flanc, percé d'un coup de lance, coule le sang purificateur, comme du corps de la victime rituellement égorgée sur l'autel pour doter les champs d'un dieu nouveau, protecteur des récoltes.

Mais il faut bien cependant que M. Grant Allen en vienne à se demander comment tous ces traits se sont groupés autour du nom de Jésus, de cet obscur Galiléen, auquel il aimerait bien à pouvoir dénier toute réalité historique, pour engendrer la figure du Christ, telle que nous la connaissons. La difficulté, c'est que dans des documents de date aussi rapprochée des événements que le sont les grandes épîtres, la plupart ont déjà trouvé place; il est donc difficile d'admettre qu'ils proviennent de l'interpolation dans les premiers récits d'origine juive d'épisodes, où sont transformés en faits historiques des particularités des rituels polythéistes des populations hellénisantes de l'Orient, et d'autre part, bon nombre de ces pratiques n'apparaissent pas dans le culte hébraïque, et sont étrangères à la religion juive, en la forme surtout qu'elle avait revêtue au temps de Jésus. M. Grant Allen s'en tire en minorant, suivant sa coutume, l'importance et la valeur des éléments purement hébraïques qui sont entrés dans la composition du christianisme et en le considérant comme une religion d'origine syrienne, ne différant que par des détails, de haute importance, il est vrai, du culte d'Adonis ou d'Astoreth. Il est inutile, nous semble-t-il, d'insister sur l'exceptionnelle intrépidité que déploie M. Grant Allen, dans la construction des hypothèses et sur le dédain où il semble tenir l'histoire datée et précise.

Mais ce n'est pas assez pour lui d'avoir, par un nouvel ordre d'arguments, mis en lumière, à son jugement du moins, le caractère funéraire et agricole du culte de Jésus; il aborde le problème encore par un autre côté. Il tente d'établir que le Christ n'a pas été seulement identifié avec l'Éternel, mais aussi avec l'antique dieu ethnique des Hébreux, qui n'était, on s'en souvient, à ses yeux, qu'une pierre funéraire renfermée dans l'arche de l'Alliance, le roc d'Israël. Et voici les textes qu'il cite pour démontrer le bien fondé de la thèse qu'il défend : « La pierre qu'ont rejetée ceux qui bâtissaient « est devenue la pierre d'angle. Quiconque tombera sur cette pierre « s'y brisera et celui sur qui elle tombera sera écrasé » (Luc, XX, 17-18); « Je te dis que tu es pierre et que sur cette pierre je bâtirai « mon Église » (Math., XVI, 18). Et jusque dans les métaphores des épîtres pauliniennes, il va chercher des preuves confirmatives de l'exactitude de sa double théorie. « J'ai planté, Apollos a arrosé »

(I Cor., III, 6); « Vous êtes le champ de Dieu; l'édifice de Dieu » (Ibid., III, 9); « J'ai posé le fondement comme un sage architecte et un autre bâtit depuis. Mais que chacun prenne garde à la manière dont il bâtit dessus, car personne ne peut poser un autre fondement que celui qui a été posé, le Christ Jésus » (Ibid., III, 10-11).

Dans les dates des grandes fêtes chrétiennes, Pâques et Noël, M. Grant Allen voit un autre signe du caractère « naturiste » du culte du Christ : il ne se demande pas si Noël et Pâques ne sont pas célébrées aux époques déjà solennisées par des fêtes païennes, tout simplement parce que l'Église, essentiellement conservatrice, n'a modifié dans tout l'extérieur du culte que ce qui était absolument incompatible avec ses dogmes [1]. Et, usant du même procédé d'identification arbitraire, qui lui est coutumier, il affirme que la croix chrétienne dérive de la roue solaire gauloise et s'appuie sur ce fait que les Gaulois étaient en majorité parmi les légionnaires de Constantin.

XI

Le rôle prépondérant que les croyances et les pratiques animistes ont joué dans le dogme et le culte chrétien a été pour beaucoup, à ses yeux, dans le rapide succès du christianisme en lutte contre les religions rivales. Les époques où les dogmes officiels ne trouvent plus la même créance auprès des fidèles, où les pratiques du culte ne sont plus accomplies avec la même ferveur, où les dieux commencent à être délaissés, sont celles précisément où se réveillent avec le plus de force les vieux instincts religieux de l'humanité, où les anciens rites funéraires reprennent dans les âmes leur importance et leur valeur d'autrefois. C'est là ce qui explique la faveur qui va de nos jours au spiritisme. Le souci de la mort, l'âpre recherche de la félicité au delà du tombeau pour soi et les siens, la réduction de la religion tout entière à ses humbles et premiers éléments, c'est ce qui caractérise, comme la nôtre, cette époque où l'antique religion romaine de la cité se dissolvait à mesure que des peuples plus divers et de croyances plus variées entraient dans le vaste corps de l'Empire. Or la religion du Christ se donnait comme la religion avant tout de la vie éternelle; son dogme central, c'était la résurrection de Jésus d'entre les morts, gage assuré de la résur-

1. Voir L. Duchesne, *Origines du culte chrétien*, p. 419. Il fait remarquer que le rituel nuptial a été presque intégralement emprunté par l'Église à la religion romaine et que ce n'est pas là un cas isolé.

rection de tous ceux qui croiraient en lui. En Syrie, en Égypte, une pareille doctrine n'avait nulle peine à se faire adopter, tant elle était en son fond pareille à celles qu'impliquaient tous les cultes de l'Orient, et pour les Juifs elle ne faisait que raviver et raffermir des convictions chancelantes que la critique grecque minait lentement. Mais la conversion au christianisme de l'Europe occidentale eut des conséquences d'une importance infiniment plus considérable : elle fit rétrograder, en effet, les populations de culture latine de la croyance à l'immatérialité et à l'immortalité de l'âme à la croyance en la résurrection des corps, en même temps que l'on revenait à la pratique de l'enterrement depuis longtemps remplacée par la crémation. La conséquence immédiate de ce changement de conceptions et de coutumes, ce fut de rendre possible le culte des reliques et des martyrs, l'adoration des saints et de leurs cadavres. Dans une population restée aussi profondément polythéiste que l'étaient les Italiotes et les Gallo-Romains, c'était la voie ouverte à la reconstitution d'un nouveau panthéon, d'un panthéon chrétien, qui reproduisait en ses traits généraux le panthéon païen. Ainsi s'explique pour M. Grant Allen l'apparition de deux formes distinctes de christianisme : l'un, le christianisme grec, copte et syrien, plus mystique, plus symbolique, plus philosophique, plus monothéiste; l'autre, le christianisme latin, celtique et espagnol, plus pratique, plus matériel, plus polythéiste. Une forme septentrionale est née à une époque plus récente, la forme germanique ou protestante, où les idées morales prédominent sur les idées religieuses et où l'adoration de la Bible a remplacé celle des représentations figurées de la divinité.

Il est à peine besoin de signaler les réserves, qu'au point de vue historique, on serait obligé de faire en présence de la théorie simplificatrice de M. Grant Allen, nous reviendrons du reste sur ce point, mais il fallait mentionner cette conception de l'évolution du christianisme, parce que c'est d'elle que procède l'idée qu'il s'est formée de la religion actuelle des peuples chrétiens. En réalité d'après lui, ni les croyances, ni les rites n'ont perdu, autant qu'il semble aux observateurs superficiels, leur caractère premier; Dieu a gardé sa marque d'origine et, à part quelques subtils philosophes, c'est comme une âme d'homme, mais d'homme tout-puissant, que nous le pensons; il est toujours le mort magnifié qu'il était aux premiers âges de l'humanité, et ce Maître suprême de l'univers, ce Dieu qui gouverne tout, n'est pas un dieu unique [1]. Des hommes divinisés

1. *Loc. cit.*, p. 409 et seq.

forment au-dessous de lui toute une hiérarchie surnaturelle et ces protecteurs célestes des vivants ne diffèrent de lui qu'en grandeur et en puissance, mais non pas en nature, d'après les conceptions populaires tout au moins. Le culte des morts est si bien le fond commun, l'âme commune et vivante de toutes les religions, que dans les formes même les plus abstraites et les plus rationalistes du christianisme, dans les fractions les plus libérales du protestantisme, il en subsiste quelque chose et que d'ailleurs, si la part qu'on lui fait est trop étroite, il tente bientôt de se la tailler plus large et l'on voit réapparaître, sous des formes plus ou moins subtilisées, spiritisme, théosophie, etc., l'animisme d'autrefois. L'Église catholique a si bien compris cette nécessité pour toute société religieuse de ne point rompre les liens qui l'unissent à ces premières communautés familiales où l'objet de l'adoration de tous était un mort connu et aimé qu'elle n'a pas cessé d'offrir d'âge en âge à la piété des fidèles, de nouveaux dieux humains, qu'elle appelle des saints.

Aussi la grande majorité des lieux de culte dans le monde entier est-elle édifiée là où repose le corps d'un homme ou d'une femme et les objets principaux de l'adoration sont-ils presque partout les restes mortels de cet homme ou de cette femme; jamais ne s'est brisée à vrai dire l'étroite connexion qui, dès le commencement, a existé entre la religion et la mort. En réalité pour M. Grant Allen, les églises ont pour essentielle raison d'être d'abriter les reliques des saints; elles sont avant tout des tombeaux et c'est parce qu'elles sont des tombeaux qu'elles sont sacrées. Et ce n'est pas là un fait qui s'observe seulement dans les diverses Églises chrétiennes : dans la plus strictement monothéiste de toutes les religions, l'islamisme, le culte des morts a conservé sa place; les femmes vont prier dans les cimetières le vendredi, et les tombeaux des marabouts, les koubbas, sont considérés comme des lieux saints, qui constituent pour chaque village le véritable centre du culte. « L'islamisme est pratiquement une religion de pèlerinages aux tombeaux des morts. » Les mosquées abritent presque toujours les restes de pieux personnages et de tous les objets de culte, il n'en est pas de plus vénéré que la Kaaba, une ancienne pierre tombale, d'après M. Grant Allen [1].

(*La fin prochainement.*) L. MARILLIER.

1. *Loc. cit.*, p. 413.

REVUE CRITIQUE

Gustave Le Bon. — Psychologie du socialisme. 1 vol. in-8°, VII-496 p.; Paris, Alcan.

J'arrive bien tard pour parler d'un ouvrage qui parvient à sa troisième édition. Je m'en excuserais auprès de l'auteur, si ce retard, bien involontaire d'ailleurs, ne me permettait de commencer par constater son succès et l'en féliciter. Il me pardonnera d'autant plus aisément que l'empressement du public a de quoi le rendre indulgent pour ma lenteur et que le jugement des lecteurs peut le mettre fort à l'aise avec celui du critique attardé.

Je suis moi-même en meilleure position d'avoir à expliquer le succès du livre que si j'avais eu à le prédire. Il s'explique bien en effet. Sans parler de la notoriété que l'auteur s'est acquise dans les domaines les plus divers, le titre de son nouvel ouvrage est bien choisi pour piquer la curiosité, sinon pour donner une idée très exacte des matières traitées, et inversement le contenu de l'ouvrage, par son intérêt intrinsèque, fait suffisamment oublier les promesses du titre, qui étaient bien difficiles à remplir. La plupart des questions à l'ordre du jour, depuis la supériorité des Anglo-Saxons, qui semble bien l'idée directrice du livre, jusqu'à la crise universitaire, sont abordées avec une agréable variété de citations, que je souhaiterais toutefois souvent accompagnées de références plus précises. Les affirmations, qui ne sont pas toujours appuyées de preuves suffisantes, sont du moins énergiques et exemptes de toute timidité, et c'est une satisfaction, par ce temps d'indifférence et de mollesse, de se trouver en présence d'un écrivain qui parle et qui pense avec décision, fût-ce parfois aux dépens de la nuance ou de la consistance des idées. L'ouvrage tout entier se lit avec facilité et sans fatigue, la diversité des questions et la variété des faits venant reposer l'attention que ni la subtilité excessive de la pensée ni la concision ou la recherche du style n'ont d'ailleurs mise à une trop forte épreuve.

Je ne saurais me flatter de pouvoir dire avec précision ni en peu de mots ce que serait la psychologie du socialisme d'après M. Le Bon. Trois livres sur six dans son ouvrage abordent plus spécialement la question. Dans le premier nous trouvons quelques aperçus sur les théories et les théoriciens du socialisme avec une classification des groupes sociaux où se recrutent ses adeptes. Le second est une étude du socialisme envisagé comme croyance, de son mode de diffusion, et de son évolution vers une forme de foi religieuse. Le troisième enfin examine le socialisme suivant les races où il se développe et serait

par suite une ethnographie du socialisme. La plupart de ces chapitres sont déjà connus des lecteurs de la *Revue*, auxquels ils ont été présentés en articles. Envisageant le socialisme comme fait mental et politique plutôt que comme théorie et comme doctrine réfléchie, M. Le Bon paraît s'être cru dispensé par là de nous donner et probablement de se faire à lui-même une idée bien nette de ce qu'est le socialisme ou de ce qu'il appelle ainsi.

De là des confusions et des contradictions, certainement apparentes, mais qui ne pourraient s'effacer que si nous réussissions à nous placer strictement au point de vue personnel de l'auteur; or ce point de vue me paraît en somme plus pratique que scientifique et plus sentimental qu'intellectuel. C'est ainsi que suivant M. Le Bon le marxisme se trouverait « en détail dans les écrivains de l'antiquité »)p. 39), que M. Spencer est désigné comme un des socialistes les plus éminents de l'Angleterre et opposé comme libéral à un autre théoricien du socialisme naturellement autoritaire, puisqu'il est latin : vous avez deviné qu'il s'agit de A Comte. J'avais de longtemps été très frappé du peu de confiance que M. Le Bon professe dans la certitude des connaissances historiques. Je comprends mieux aujourd'hui ce scepticisme de sa part.

L'observation contemporaine ne semble pas moins que l'information historique dénoter chez M. Le Bon une optique assez particulière. Je trouve dans son second livre beaucoup de remarques justes et prises sur le vif au sujet de l'état d'esprit des ouvriers et en particulier de l'ouvrier parisien. Mais s'il est vrai que le socialisme ne fait appel qu'aux instincts les plus bas et aux intérêts les plus matériels et que pour cette raison il ne puisse compter sûrement que sur la classe des manœuvres (p. 47), je ne comprends pas bien comment en même temps le socialisme ne pourrait avoir prise sur l'artisan qu'en faisant appel au dévouement désinteressé (p. 53).

De l'ouvrier passons à la bourgeoisie, que M. Le Bon, comme M. Garofalo, voit de plus en plus infestée de socialisme. Ce n'est sans doute plus ici l'intérêt qui la pousse à s'y rallier. Ce serait la peur. La peur de l'électeur, peut-être, chez un certain nombre de politiciens, déterminera une attitude favorable à certaines mesures vaguement colorées, je ne dis même pas de socialisme, mais d'une teinte démocratique. Mais cette même peur, associée à des intérêts puissants, détermine le plus souvent une attitude tout opposée. Laissons donc la peur et parlons d'idées. M. Le Bon est dur pour l'Université, qu'il regarde comme un ferment de socialisme. Peur et intérêt sont ici hors de cause, seulement l'Universitaire est un « théoricien de l'absolu » et il trouve moyen d'être en même temps « incapable d'idées générales ». M. Le Bon concilie ainsi sur le dos du malheureux les reproches assez disparates qu'il emprunte au « judicieux critique » qui est M. Maurice Talmeyr et au « pénétrant penseur » qui est M. Barrès (p. 63 et suiv.). Il est vrai qu'il nous rassure finalement sans le vouloir sur l'influence néfaste

qu'il attribue à l'Université en affirmant que ce sont les instincts de la foule beaucoup plutôt que les idées des savants qui régissent les destinées des peuples; c'est l'inconscient qui est le principal agent de l'opinion publique (p. 96), ce sont les croyances ancestrales qui seules présentent quelque solidité (p. 73), de sorte que si jamais les concepts acquis ne peuvent prévaloir sur les concepts héréditaires à moins que ces derniers ne soient déjà annulés par des hérédités contraires, je ne vois pas comment l'enseignement tout rationaliste de l'Université pourrait être si dangereux.

S'il est vrai d'ailleurs que la psychologie de la race soit la clef des problèmes sociaux et qu'en particulier les infirmités de l'âme latine soient (comme cela résulterait des chapitres suivants) la cause de tous nos maux, les vices de l'enseignement universitaire seraient beaucoup plutôt un effet qu'une cause [1]. M. Le Bon affaiblit sa thèse sur l'influence de la race en attribuant tant d'importance à une forme d'éducation. Si le Français manque d'initiative parce qu'il a l'âme latine, il en manquerait encore quand il ferait de la comptabilité ou de la menuiserie au lieu de faire des versions et des thèmes. La course aux diplômes et aux places n'est pas non plus le fait de l'Université, ou du moins d'elle seule. M. Le Bon, qui nous compare sans cesse aux Anglais et aux Américains, a-t-il songé à l'influence fâcheuse à laquelle ils échappent, et qu'exerce sur nous la nécessité du service militaire universalisé? Pour être juste, il fallait tenir compte et du trouble que cette nécessité apporte au développement de toutes les carrières, et de l'afflux qu'elle provoque inévitablement vers toutes celles qui peuvent alléger le service, et de l'ensemble des dispositions morales qu'il favorise. M. Le Bon revient pourtant plusieurs fois à la charge contre la pauvre Université : c'est une fabrique de mécontents, de déclassés (p. 433) et par conséquent de socialistes; son œuvre est plus néfaste que celle de Marat ou de Robespierre, qui du moins ne corrompaient pas les âmes (p. 432). L'École normale supérieure crée dans des catégories entières d'individus une parfaite banalité de pensée et l'aplatissement des caractères; la plupart des jeunes gens qui en sortent ont des idées identiques sur toutes choses et une façon non moins identique de les exprimer, etc. (p. 175-6). Voilà

1. Cf. Bouglé, *L'opinion de Cournot sur la crise universitaire* (*Rev. de métaph. et de morale*, mai 1899).

On remarquera qu'au moment où l'enseignement secondaire est si vivement attaqué chez nous, il semble que l'Angleterre commence à sentir la nécessité de l'organiser plus fortement chez elle et d'instituer même des examens pour garantir la valeur des études faites dans les établissements dus à l'initiative privée, et qui sont souvent des entreprises plus financières que pédagogiques (V. les dépositions de MM. Darlu et Espinas devant la commission parlementaire de l'Enseignement). Et quant aux Allemands, dont M. Le Bon parle peu, je ne vois pas que ce soit par l'abandon des études classiques qu'ils sont arrivés au merveilleux développement scientifique, industriel et commercial que nous sommes réduits à leur envier aujourd'hui.

sans doute pourquoi les Normaliens Taine et Ollé-Laprune enseignaient une philosophie si semblable, et pourquoi nous voyons encore les normaliens Lemaître et Jaurès avoir sur toute chose des opinions parfaitement identiques. M. Le Bon n'aurait-il pas fait une confusion? « L'empreinte » uniforme et indélébile dont il parle est-ce à l'École normale qu'on la reçoit? La maison n'est pas au coin... de la rue Lhomond. On y apprend encore assez bien, il est vrai, à contrôler les faits dont on veut parler, et à mettre ses idées d'accord, et cela limite passablement le champ de l'originalité. On s'y défait parfois de certains « concepts ancestraux », mais ce n'est pas pour s'asservir aux opinions à la mode.

J'accorderai d'ailleurs à M. Le Bon qu'il est difficile de maintenir un exact équilibre entre ces deux influences qui s'exercent sur nos esprits : les dispositions héréditaires ou traditionnelles et les courants accidentels d'opinion. C'est ce que met assez bien en relief le livre II, et sa description de la manière dont se font et se défont nos croyances est assez satisfaisante. Le socialisme aurait alors beau jeu pour s'emparer des âmes contemporaines et en particulier des âmes latines que ne dominent plus les « concepts ancestraux ». « Il ne faut pas, disait bien le disciple de M. l'abbé Cognard, se tenir l'esprit trop libre et trop vacant, de peur qu'il ne s'y enmagasine d'aventure des denrées d'une forme et d'un poids extravagants qui ne sauraient trouver place dans des esprits raisonnablement et médiocrement meublés de croyances. » M. Le Bon semble penser que le socialisme est une de ces denrées extravagantes qu'emmagasine notre esprit trop libre des vieilles traditions. Mais de là jusqu'à soutenir que le socialisme tend à revêtir le caractère d'une foi religieuse, il y a bien quelque distance. Sans doute la diffusion des doctrines et le développement des croyances populaires sont soumis à certaines conditions et lois générales, quelle que soit la nature de ces croyances. Mais cette analogie formelle n'est pas une raison suffisante d'assimilation entre des croyances, qui peuvent être très différentes. Ce n'est pas parce qu'un socialiste gantois se rendant au Vooruit ou le Bruxellois à la Maison du peuple aura dit : « Je vais à l'église », qu'on ira confondre la nature de leurs croyances avec celles du dévot qui se rend à l'office, ni les institutions très pratiques et très positives de coopération qu'ils soutiennent avec des institutions religieuses. D'autre part, on ne peut pas non plus appliquer à la propagande socialiste tout entière ce qui ne s'applique qu'à quelques énergumènes anarchistes énergiquement désavoués par les socialistes véritables. M. Le Bon veut bien reconnaître que les apôtres socialistes ne doivent pas être confondus avec les « aliénés ordinaires » (p. 100, sommaire). Mais ce sont seulement les émules de Ravachol qui bénéficient de cette flatteuse distinction.

Les vues ethnologiques de M. Le Bon sur la portée et le développement du socialisme selon les races ne me paraissent pas empreintes de plus de rigueur. Sans examiner en elle-même la valeur de cette

théorie des races, aujourd'hui si attaquée et dont on proclamait récemment la banqueroute, la manière dont M. Le Bon prétend la lier à la question du socialisme me paraît bien sujette à discussion. Pour lui, l'essence du socialisme ce serait tyrannie et servitude, irresponsabilité et passivité. Il en conclut que le socialisme n'a guère de chances de mordre sur l'âme anglo-saxonne, faite d'activité et d'initiative individuelle.

Mais, sans même parler du développement de la doctrine et de la très active propagande des diverses associations socialistes en Angleterre, les réalités sociales confirment bien mal ces allégations. Il est très faux que l'État et la commune aient moins d'attributions en Angleterre et en Amérique qu'en France. Si ces pays laissent à l'initiative privée beaucoup de fonctions que nous confions à l'État, l'inverse est également vrai. Il y a plutôt une répartition différente qu'un inégal développement des attributions de l'entreprise publique. Les États-Unis ont eu avant nous un Office du travail. Nombre de villes anglaises et américaines se chargent elles-mêmes de leurs services d'eaux, de gaz, de tramways, de téléphones, fait absolument exceptionnel chez nous, si même il se rencontre. Boston a même organisé un service de bains gratuits, proclamant ce nouveau droit de l'homme, le droit à la propreté. Seulement, en présence de tentatives de ce genre, Anglais et Américains ne sont pas atteints de la manie de crier au socialisme, ils se moquent bien de la qualification théorique qu'on donnera à la chose, et se demandent seulement s'ils en ont pour leur argent. Ils commencent par exemple à s'apercevoir que la concurrence illimitée que se sont faite les lignes de chemins de fer, et que M. Le Bon paraît admirer sans réserves (p. 145-147) n'est pas si avantageuse qu'il le semble à un examen superficiel [1]. En Allemagne, sans parler des mines, des salines, et d'autres industries diverses, l'État possède des chemins de fer, qui au lieu de coûter comme chez nous au budget, contribuent par leurs bénéfices à le soulager [2]. La vérité au point de vue social me paraît être que nous sommes non pas plus socialistes que la plupart de nos voisins, Allemands, Suisses, Anglais, mais simplement moins pratiques et moins laborieux; et au point de vue psychologique, je dirais de même que ce n'est nullement notre passivité, notre aptitude à être gouvernés et notre désir de l'être, mais au contraire notre indiscipline, notre esprit de fausse indépendance, qui nous rend incapables de mettre utilement en pratique les conceptions socialistes. Ne sont-ce pas en grande partie des vertus qu'on serait tenté d'appeler socialistes, si les vertus relevaient d'une théorie, qui font la force des peuples dont on nous propose l'exemple? N'est-ce pas avant tout que chacun s'y rallie sincèrement, entièrement à un groupement, à un corps, à une institution, et s'efforce d'y remplir sa fonc-

1. V. la très intéressante lettre des États-Unis sur ce sujet, dans le *Temps* du 30 mai.

2. V. M. Delmas, *Coup d'œil sur le budget allemand dans le Génie civil*, févr. 1895.

tion? Sont-ce des vertus individualistes qui expliquent le merveilleux développement de la coopération anglaise et flamande? Est-il inversement dans l'esprit du socialisme que si peu de fils continuent chez nous la carrière paternelle, comme on le constatait récemment, ou que les parents se croient obligés d'assurer des rentes à leurs enfants tandis que les pères anglais dépensent largement ce qu'ils gagnent, estimant leur devoir rempli s'ils ont rendu leurs enfants capables de gagner à leur tour au lieu de les en dispenser? D'où viennent donc aussi ces syndicats contre lesquels M. Le Bon (p. 410) témoigne tant de mauvaise humeur? Est-ce aussi une invention latine? Et les petites choses prêtent aux mêmes remarques : nous raillons les Anglais de voyager en caravane, en troupeau; l'itinéraire est fixé, le guide récite son boniment; nous voulons voyager seuls, en indépendants, en dilettantes, voir à notre loisir et à notre façon; moyennant quoi nous ne voyons rien, et ne voyageons pas parce qu'il faut beaucoup d'argent pour voyager ainsi. Les autres parcourent le monde et nous ignorons notre propre pays. Pour garder notre liberté individuelle et nominale, nous restreignons notre pouvoir réel et nous amoindrissons notre action.

Au total, c'est une vue bien superficielle que de supposer un balancement, une proportion constamment inverse entre l'activité des individus et celle des pouvoirs publics. Ceux-ci ne sont pas des abstractions; ils sont représentés par des hommes; ils sont entreprenants quand les hommes le sont. L'État et les communes sont pleins d'initiative en Angleterre et en Amérique. Je vois bien qu'en Espagne les individus en manquent; mais je ne vois pas que l'État s'y montre beaucoup plus actif.

C'est ici M. Le Bon qui a raison contre M. Le Bon. Car s'il a raison mille fois de critiquer notre inertie, nos routines, notre complication administrative, on ne voit pas trop ce que le socialisme aurait à voir là dedans. M. Le Bon me paraît retarder quand il ne voit dans le socialisme que passivité et oppression. De plus en plus se vérifie cette thèse, encore méconnue par M. Le Bon, que les principes de la Révolution ne sont pas du tout la formule de l'individualisme tel que nous la pratiquons, mais d'une justice sociale où les droits de la collectivité sont au moins aussi nettement réservés que sont garantis ceux de l'individu. Le grand souci des socialistes a presque toujours été, et il est très visiblement aujourd'hui (on peut s'en convaincre par les ouvrages de M. Renard et de M. Fournière, par exemple) d'assurer d'abord, sans doute, la meilleure utilisation des ressources sociales, mais aussi le maximum de liberté compatible avec les bienfaits de l'association. Ils cherchent des conditions de production et de répartition, telles que la liberté des uns ne soit pas oppression pour les autres, et c'est la question même du droit. Ils voient qu'en dernière analyse la liberté est possible en face d'une puissance collective qui n'est elle-même qu'une émanation des individus et qui dans une organisation normale n'au-

rait, à la limite, aucun intérêt différent du leur; et c'est cette organisation qu'ils cherchent à définir. Mais quelle liberté est possible en face d'un individu, s'il est milliardaire? Quelle justice est assurée contre une semblable puissance *individuelle*? Un « roi des huiles », quand il a violé la loi, en est quitte pour corrompre les juges, et il y trouve encore son bénéfice. Règlements, conventions, lois, jugements, tout est pour lui lettre morte, phrase impuissante. Est-ce un effet du socialisme?

Les critiques de M. Le Bon se trompent donc quelquefois d'adresse. Ses doléances sont aussi parfois contradictoires; tout entier à chacune de ses thèses, il s'y jette avec une fougue qui ne lui permet pas toujours de saisir l'ensemble des questions ou des faits.

Il demande l'énergie et l'initiative, et en même temps il professe cette sorte de fatalisme social naguère assez à la mode, mais dont on commence à revenir, et qui fait de nous de véritables pantins gouvernés par le milieu et l'hérédité (p. 451). Il veut qu'on sache réagir contre les entraînements de l'opinion et l'oppression des institutions et il adhère à cette espèce de mythologie sociale selon laquelle tomberaient par « simple vétusté » (p. 170) les croyances et les institutions qui ne sont plus en harmonie avec le milieu social.

Il veut la concurrence et ne remarque pas qu'un individualisme excessif, énervant l'action des pouvoirs publics, conduit à ces trusts gigantesques qui ruinent toute concurrence, découragent les initiatives individuelles, et font hausser les prix. Il déplore la multiplicité et la rapacité des petits intermédiaires, et se rencontre ici avec les socialistes qu'il combat (p. 451).

Il demande que nous colonisions autrement que par soldats et fonctionnaires et d'autre part, s'inscrivant en faux contre la théorie à la mode, applaudit à la dépopulation. Mais la première condition pour coloniser est qu'il y ait surabondance (du moins relative) de population ; c'est même plus généralement une condition favorable au developpement de l'initiative individuelle : dans les nombreuses familles, force est bien aux enfants de se tirer d'affaire par eux-mêmes et de bonne heure.

Il stigmatise les « gigantesques rapines » de la finance ou des politiciens (p. 19) et la malhonnêteté des détaillants (p. 293), alors que ce sont avant tout des produits de notre individualisme économique outré. Il dénonce comme un des symptômes de la décadence latine la vénalité des hommes publics (p. 237) et se voit obligé ailleurs de reconnaître que c'est aux États-Unis, chez ces admirables Anglo-Saxons, que la vénalité et les concussions sont le plus scandaleuses. Il s'en console, il est vrai, et se rassure, en même temps sur l'avenir de ce pays et sur le sort de sa thèse, en se persuadant que, grâce à l'énergie des hommes de cette race, ils sauront se débarrasser sans façon des prévaricateurs devenus trop gênants. Exécution sommaire qu'on croirait proposée par quelque socialiste révolutionnaire et des

plus violents, exécution qui d'ailleurs ne pourrait être confiée qu'à ces classes populaires pour lesquelles M. Le Bon témoigne si peu de sympathie et qu'il accuse les socialistes de flatter.

M. Le Bon oppose enfin la solidarité à la charité. Contre la seconde, il renchérit sur les anathèmes de Spencer, tandis que l'association des intérêts similaires serait un terme normal de l'évolution des sociétés modernes. Il y a bien du vrai dans cette distinction et dans cet aperçu sur la transformation de l'assistance en mutualité et de la charité pure en une sorte de droit contractuel (p. 392-393). Pourtant l'opposition n'est pas si radicale qu'il semble le croire. Lorsque par solidarité les ouvriers les plus favorisés s'associent à la grève d'un autre groupe (je ne considère pas ici la valeur pratique, mais seulement le côté moral de cette conduite), et cela souvent contre leurs intérêts immédiats les plus évidents; lorsque dans une coopérative, les derniers venus héritent gratuitement des efforts et des sacrifices des fondateurs, lorsque tous bénéficient du travail souvent gratuit des administrateurs; lorsqu'enfin d'une manière générale dans la société, les plus faibles, les moins favorisés ou les moins capables profitent de l'intelligence et de l'activité des hommes supérieurs, toutes ces formes de solidarité supposent bien quelque chose de plus qu'une simple coalition égoïste d'intérêts identiques, quelque chose qui est vraiment de l'essence de la charité. M. Le Bon semble bien un moment le reconnaître, mais c'est pour en faire immédiatement honneur aux Anglais (p. 399). Je le veux bien, mais alors ne disons plus que c'est par leur individualisme qu'ils l'emportent. Ne disons plus surtout que la force d'une société consiste dans l'âpre poursuite par chacun des avantages personnels que peuvent lui assurer l'énergie, l'audace... et au besoin l'absence de scrupules. N'énonçons pas les sombres prophéties auxquelles M. Le Bon semble se complaire : M. Le Bon, pour un sociologue naturaliste, aime décidément bien les solutions expéditives et artificielles et ne s'est pas complètement défait à cet égard de son âme latine; comme il nous annonçait tout à l'heure l'expulsion des déprédateurs publics, il nous fait prévoir l'écrasement nécessaire de tous les « inadaptés » dont la masse devient un danger pour les États-Unis et qui les feraient bientôt tomber au niveau des républiques hispano-américaines (p. 388 et 434). Mais on ne peut manquer de se demander comment dans cette Amérique anglo-saxonne qu'on nous donne comme modèle il y a justement des inadaptés plus nombreux et plus dangereux que nulle part ailleurs. Et puis qui sont les inadaptés? Evidemment Jay Gould et M. Rockefeller étaient beaucoup mieux « adaptés » que la plupart des honnêtes gens; un Tolstoï est en revanche bien mal « adapté » à nos sociétés présentes. M. Le Bon, qui par endroits montre un assez vif sentiment de la complication et de l'instabilité, sinon de la contingence des faits sociaux (p. 449), ne devrait-il pas reconnaître alors que nos institutions sociales ne présentent pas une rigoureuse nécessité ni une forme définitive?

Est-ce donc alors une irrémissible faute que d'y être mal adapté? Dans le conflit, qui est-ce qui doit expulser les autres? Est-ce parce qu'ils étaient mal adaptés, ou n'est-ce pas plutôt parce qu'ils étaient trop bien et trop facilement adaptés que les Chinois ont subi le sort que M. Le Bon aime à citer en exemple de celui qui attendrait la foule des « sans-travail » américains? C'est peut-être à nous de chercher une organisation sociale où les inadaptés d'aujourd'hui pussent trouver quelque place et se rendre utiles. Faut-il donc sacrifier les hommes aux institutions, plutôt que d'accommoder les institutions aux hommes?

Au moment où M. Le Bon prophétise ainsi de gigantesques conflits, M. Debs, le président du puissant syndicat des ouvriers de chemins de fer, médite l'organisation d'une vaste coopérative où la dangereuse armée des sans-travail, déposant les armes pour prendre l'outil, rentrerait dans les cadres d'une société pacifique et régulière. Au moment où M. Le Bon anathématise le socialisme, on le voit de toutes parts, chez les chefs politiques comme chez les théoriciens, s'assagir et s'adapter. Les aspirations impatientes se modèrent et savent reconnaître la nécessité et le prix du temps. A l'idée d'un renversement violent de l'ordre social établi, on voit se substituer peu à peu le souci d'une conquête graduelle non seulement du pouvoir et des forces politiques ou sociales, mais des consciences et des intelligences. Et les deux choses vont ensemble puisque la conquête des esprits est la méthode à la fois la plus sûre et la plus pacifique. Je ne sais si un livre comme celui de M. Le Bon est bien fait pour arrêter les infiltrations continues de la doctrine qu'il repousse; car la passion qu'il respire y fait tort aux vérités qu'il peut renfermer et loin de faire naître une conviction, elle risque fort d'inspirer quelque défiance. On n'est pas socialiste, écrit M. Le Bon, sans haïr quelqu'un ou quelque chose » (p. 469). Je crains que le mot ne puisse s'appliquer trop aisément à certains adversaires du socialisme. La critique purement négative, celle qui ne cherche pas avant tout à tirer le meilleur parti des doctrines critiquées, à y recueillir toute la vérité qu'elles peuvent contenir est inféconde dans l'ordre pratique comme dans l'ordre théorique. Ce genre de polémique me paraît avoir peu de chance d'aboutir et cela parce que, peut-être, on sent que si elle aboutissait, elle ne réussirait à éviter certains maux qu'en renonçant à de plus grands biens, et ne sauverait certaines forces sociales qu'en sacrifiant sans nécessité d'autres forces très précieuses. Peut-être serait-il préférable, et le moment y serait opportun, de tenter cette tâche que Sainte-Beuve proposait déjà au second empire, « d'extraire ce qu'il y a de bon dans le socialisme pour le soustraire à la révolution et pour le faire entrer dans l'ordre régulier de la Société »[1].

GUSTAVE BELOT.

1. Cité par M. G. Lanson, *Rev. bleue*, 27 mai 1899, p. 649.

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

I. — Philosophie générale.

W. Tenicheff. L'ACTIVITÉ DE L'HOMME. (Traduit du russe par l'auteur.) Paris, 1898, 261 p. in-8°; E. Cornély, éditeur.

Comment une personne donnée se comportera-t-elle dans certaines circonstances? Quelle sera sa conduite dans telles ou telles conditions? Voilà, d'après l'auteur, des questions qui, à chaque instant, se posent, et nous y répondons habituellement en nous fondant sur notre expérience, sur celle des autres et sur les connaissances générales que nous avons de la vie humaine. Mais souvent ces renseignements ne suffisent pas. Dans beaucoup de cas notre expérience et les informations d'autrui ne répondent pas à la question. D'autre part, comme nos connaissances générales sur l'homme se rapportent à leurs actes pris dans l'ensemble, elles ne peuvent expliquer qu'en partie un acte pris isolément. On étudie d'ordinaire l'homme à un double point de vue, physique et moral; l'anatomie et l'anthropologie nous permettent d'étudier le corps de l'homme et de déterminer la race à laquelle il appartient; la physiologie nous renseigne sur le fonctionnement de ses organes, tandis que la psychologie nous donne lieu de faire des abstractions sur les sentiments, pensées, volonté, mémoire, etc. Ces sciences nous apprennent seulement que certaines catégories d'actes de la vie humaine sont possibles physiologiquement, lorsque les organes dont ils dépendent sont capables de fonctionner, et psychologiquement, lorsque l'homme est conscient, en possession de sa volonté, de sa mémoire etc. Mais toutes ces considérations ne suffisent pas à donner l'interprétation de telle action ou de telle façon d'agir.

D'après M. Tenicheff, les actes et la conduite de l'homme, bref son *activité* dans des circonstances données, dépendent directement des besoins de sa vie et de sa situation sociale. C'est sur cette concordance que l'auteur fait porter son étude. L'auteur croit que les faits réunis et classés au sujet de l'activité humaine dans ses relations avec les besoins de la vie et la situation de l'homme dans la société, pourraient permettre, lorsque des conditions semblables se représenteront, d'expliquer et de prévoir des actes similaires de l'individu.

Certes, tout en possédant des connaissances sur un type déterminé, en les appliquant à l'individu, il faut tenir compte des particularités que l'individu doit à sa naissance ou aux enseignements de sa propre expérience.

Étudier l'activité de l'homme est une question trop étendue, elle doit se subdiviser, comme les groupes humains, suivant les peuplades, les nations et les contrées qu'ils habitent. C'est ainsi que l'ethnographie a pour but la description des différents peuples par rapport à la race à laquelle ils appartiennent, à leurs caractères distinctifs, les conditions de leur vie, leurs habitations, leur manière de se procurer la nourriture, leurs formes familiales et sociales, leurs mœurs et coutumes, etc. Mais l'état actuel de l'ethnographie ne nous offre pas de renseignements suffisants. Tant qu'il s'agit des peuplades inférieures — celles où la différenciation sociale n'a pas atteint un haut degré — nous pouvons nous borner à des conditions générales. Mais lorsque nous nous occupons d'une nation à vie sociale hautement développée, ces indications générales ne suffisent plus : nous sommes obligés alors de distinguer les différentes catégories de personnes suivant le rôle qu'elles jouent dans la société, d'étudier, par exemple, séparément le paysan, le commerçant, le fonctionnaire, l'homme de lettres, le soldat, etc. En général, nos connaissances sur l'activité des hommes sont très incomplètes et l'on n'a pas encore mis en évidence toute l'importance qu'auraient des notions basées sur des études et des recherches spéciales. L'on a dédaigné presque jusqu'à ce jour d'étudier cette activité. Dans la vie de tous les jours, les actes et la conduite d'une personne appartenant à notre milieu s'expliquent facilement, sauf complications particulières : en nous informant de l'entourage de cette personne, au sujet de ses intentions, de son attitude générale, et à l'aide de notre expérience nous savons la raison de telle ou telle façon d'agir. Il en est bien autrement lorsqu'il s'agit de la conduite des personnes étrangères à notre classe ou à notre pays. Il n'est pas aisé de s'entretenir avec eux de leurs sentiments et de leur manière de penser; entre hommes appartenant à des milieux différents, il est même difficile de se comprendre. Des études s'imposent si nous voulons nous expliquer leur conduite. L'étude de l'activité des membres d'une peuplade ou d'une classe de la nation, avec lesquels nous sommes en relations, a pour nous une importance pratique. Les notions recueillies et classées contribueront non seulement à jeter la lumière sur les actes et la conduite des hommes que la vie met sur notre chemin, mais permettront encore de prévoir, dans beaucoup de cas, comment ils se comporteront en présence des circonstances données. Il est important pour un homme d'État, un législateur, de connaître les actes et la conduite de ses concitoyens. La culpabilité d'un accusé ne peut être décidée sans une connaissance suffisante des conditions de sa vie. En dehors de ces applications immédiates, l'étude de l'activité de l'homme, dans son ensemble, nous forcera à nous rendre compte des buts et des conséquences de notre propre conduite et de nos actes.

L'objet du travail de M. Tenicheff est d'élaborer les principes qui conviennent à l'étude de l'activité de l'homme. La classification qu'il nous propose consiste à exposer les faits de l'activité de l'homme en

rapport avec les besoins de sa vie et de sa position sociale. Le premier chapitre de son ouvrage est consacré à l'étude des besoins de l'homme; dans le second l'auteur s'occupe des rapports entre l'homme et le milieu environnant. Le troisième chapitre donne une classification, mentionnée avec les explications nécessaires pour l'appliquer à l'étude d'une peuplade donnée ou d'une classe d'une nation. Dans le quatrième chapitre l'auteur nous fournit un exemple de cette application. A cet effet, M. Tenicheff a choisi les Esquimaux, avant qu'eût pénétré chez eux la civilisation européenne : ils offrent l'occasion de voir comment, même aux degrés inférieurs, les conditions de la vie sociale impriment leur marque à l'activité humaine. C'est le chapitre le plus intéressant du livre de M. Tenicheff, surtout au point de vue ethnographique. Nous y trouvons aussi quelques indications sur la *langue* des Esquimaux.

La *langue* des Esquimaux leur permet de parler avec précision et clarté. Tout en se servant de comparaisons, ils ont un langage plutôt laconique. Leur langage se forme à l'aide de suffixes, c'est-à-dire qu'une adjonction faite à la fin d'un mot lui donne un certain sens ou forme, une proposition. Ainsi par exemple : Nouna, la terre; — Nouna*ga*, ma terre; — Noune*t*, ta terre. — Kakena, il a faim; — Kouni, très; — Kakenakouni, il a très faim. — La langue des Esquimaux correspond aux besoins de leur vie; elle est même riche en mots concernant leur vie domestique et leurs occupations habituelles, la chasse et la pêche. Ainsi il existe des noms spéciaux non seulement pour chaque espèce d'animal, mais aussi pour désigner s'il est jeune ou vieux, etc. En ce qui concerne les notions générales, cette langue est très pauvre; ainsi les Esquimaux ne peuvent nommer qu'une seule couleur, la couleur noire ou plutôt sombre, « maktouk ». Toutes les autres couleurs sont désignées à l'aide de comparaisons : au lieu de « rouge », ils disent « temiatou aou » (comme le sang), au lieu de « bleu », « temiatou inik » (comme l'eau), etc. Il n'y a pas de langue écrite chez les Esquimaux. Leur *calcul* ne va pas loin. Ils peuvent nommer les nombres jusqu'à 20; au delà de 20, c'est « amichouadli » (beaucoup).

OSSIP-LOURIÉ.

C. E. Rasius. RECHTE UND PFLICHTEN DER KRITIK (Leipzig, Engelmann, 1898).

M. Rasius est un curieux esprit, et son livre mérite, à quelques égards, d'être remarqué. Il ne sait vraiment pas, déclare-t-il en son Avant-propos, s'il appartient plutôt à la classe des profanes ou à celle des philosophes de profession, et c'est pourquoi il a joint au titre de son ouvrage, *Droits et devoirs de la critique*, ce sous-titre assez singulier, *Libres sermons de philosophie pour le peuple des penseurs* (*Philosophische Laien-Predigten für das Volk der Denker*).

En religion, chrétien et libre suivant de l'Évangile; en philosophie,

criticiste, avec Kant et Wundt pour maîtres; en politique, ennemi de toutes les républiques et admirateur sincère de la patrie allemande; à la fois homme d'expérience, ayant voyagé dans les deux Amériques, et homme de système, en révolte contre les solutions pratiques accommodées au réalisme naïf des peuples; tantôt subtil analyste des idées, tantôt simplificateur des questions au point d'en nier l'existence même; ultra-conservateur en un sens, étrangement révolutionnaire en l'autre : tel m'apparait M. Rasius. Conformément à son inspiration philosophique, le monde des faits, pour lui, est psychique aussi bien que physique. Il ne reconnaît que deux domaines d'absolue certitude : 1° Les états de conscience, c'est-à-dire le monde tel qu'il est donné ; 2° Les axiomes et les lois géométriques. Hors de là, tout flotte entre la *croyance* et le *doute*. L'objet de son livre, c'est donc la critique de ces trois ordres de faits : les faits intellectuels, les faits esthétiques, les faits moraux, du point de vue d'un idéalisme qui ne veut pas cesser d'être objectif.

Dans la première partie, *Critique intellectuelle et logique*, il est traité des définitions — de la science, de la foi et du doute, — de la causalité, de la nature et du miracle, — du temps, de l'espace et de la dimension supérieure, — de la superstition. Je me borne à y relever quelques remarques intéressantes, dont le lecteur saisira aussitôt le lien et la portée.

A propos de la géométrie non-euclidienne, M. Rasius nous prie de supposer que notre espace soit courbe. Deux cas, dit-il, sont alors possibles : nous le remarquons, ou nous ne le remarquons pas. Si nous ne le remarquons pas, tout demeure comme auparavant, et nous n'avons que des mots nouveaux pour désigner les mêmes choses. Si, au contraire, nous le remarquons, cela ne peut arriver que parce que nous comparons l'espace courbe avec l'espace droit, ce qui revient à accorder que l'espace euclidien est justement la mesure de l'espace.

M. Rasius nie que, entre la sensation réelle et l'image du souvenir, il n'existe qu'une différence d'intensité. L'image d'un incendie, par exemple, est-elle plus intense que celle d'une très faible impression lumineuse, qui serait la plus intense possible? Si oui, elle devrait devenir perception, puisque la dernière image le serait presque; si non, elle doit être égale ou plus faible que cette dernière, ce qui est absurde. Notons bien enfin cette différence essentielle, que l'image n'occupe point de place dans le champ visuel.

De quelle importance est la croyance, il insiste à le démontrer. Sans elle, écrit-il, nous ne dépasserions jamais les axiomes. Nos conjectures scientifiques les mieux fondées restent pure croyance jusqu'à vérification complète.

Cause et effet, observe-t-il encore, ne sont que deux processus, deux moments dans l'expérience. On ne peut accepter qu'il y ait un lien causal entre le psychique et le physique, puisque les événements physiques ne se traduisent dans le corps, dans le cerveau, qu'en processus

physiques. Les processus psychiques sont une chose accessoire, un don gratuit, dont la présence ou l'absence n'influence aucunement la relation des phénomènes. Seuls pourtant, ces derniers processus sont immédiatement certains. D'où l'on voit que la théorie mécanique de la causalité néglige le point le plus important, ce qui est la certitude même.

Unité et pluralité, être et non-être, dépendance ou relation géométrique, nécessité et possibilité, sont des formes de pensée immédiates, d'où nous ne pouvons sortir. « La causalité, en revanche, est un article de foi, auquel on s'est accoutumé si bien au cours des siècles (à peu près comme au vêtement), qu'on ne saurait accorder qu'à contre-cœur le caractère fragile de sa nécessité présumée. »

M. Rasius ne dit pas, avec l'idéalisme subjectif, que le subjectif existe seul. Mais il dit : « Cela seulement qui possède des qualités subjectives (le psychique) est absolument certain ; tout le reste n'est jamais qu'objet de croyance ou de doute ».

Au sujet de l'espace et du temps, il s'explique ainsi sur le nativisme et l'empirisme. La dispute repose, selon lui, sur une fausse position de la question. Il est légitime, sans doute, de se demander quelles sont les lois d'après lesquelles nous localisons dans l'espace nos événements journaliers, sans contradiction ni erreur, et l'on peut, sur ce point, recevoir avec confiance la réponse des empiristes, qui en appellent à l'expérience. C'est tout autre chose si l'on transporte la question dans la métaphysique ou dans la théorie de la connaissance. Car si nos concepts d'espace et de temps sont nés de l'expérience, nous voilà dans un cercle vicieux ; c'est comme si l'on voulait *expliquer* pourquoi nous ambitionnons de tout *expliquer*. Ces diverses notions, *inné*, *acquis*, *expérience*, etc., enferment déjà la pleine intuition du temps et de l'espace. Ce sont des « fonctions de conscience élémentaires ».

Rappelons-nous, dit en passant M. Rasius, que la lumière emploie du temps pour venir d'un lieu à un autre, et qu'ainsi nous ne voyons pas ce qui se passe actuellement dans les mondes éloignés, mais ce qui s'y passait il y a des années ou des siècles. Supposons alors un être qui serait *partout*, c'est-à-dire *indépendant de l'espace*. Cet être embrasserait d'un coup d'œil le passé et le présent et préjugerait l'avenir avec certitude ; il verrait à la fois bâtir les pyramides, guerroyer Alexandre et les Américains jurer leur constitution. Pour un être semblable, le temps même n'aurait plus raison d'exister. Cette considération matérialiste ne donnerait-elle pas une suffisante consistance à la notion d'un être tout-puissant, omniscient, éternel ?

Contre ce qu'il appelle nos superstitions, M. Rasius dépense toute sa verve. Superstition, la théorie de l'homme criminel ; superstition, la physiognomomie, la graphologie, etc. ; superstition, le parlementarisme et la loi des majorités ; superstition, la liberté. Quelques-unes de ses raisons semblent bonnes, mais d'autres beaucoup moins solides. Contre la doctrine de Lombroso, par exemple, il allègue que les statistiques

ne tiennent pas compte des crimes restés secrets et impunis. « Les individus à front bas et à oreilles en anse se laissent prendre plus aisément que les autres », voilà tout ce que, selon lui, prouvent les chiffres. Mais quel faible argument de se fonder sur ce que lesdits individus étaient *honnêtes* avant leur première faute, et de chercher la cause de leurs crimes dans les mauvais traitements auxquels les exposait leur laideur! Contre la graphologie, il fait valoir que le graphologue ne tient jamais compte de toutes les conditions qui ont pu modifier l'écriture, et cette réserve est sage, à mon avis. Ce que le graphologue a sous les yeux, dirai-je à mon tour, ce sont les modifications apportées aux mouvements appris de l'écriture par les mouvements spontanés (inconscients ou volontaires) de la main, modifications qui trahissent les réactions physiologiques, ordinaires ou accidentelles, propres au scripteur. La graphologie ne nous instruit directement que sur la nature de ces réactions, et, s'il est permis d'en inférer certaines qualités morales du sujet, le travail de déduction sur lequel un portrait graphologique s'établit reste pourtant sujet à erreur et ne saurait être conduit avec trop de discernement et de prudence.

M. Rasius a trop beau jeu contre la loi des majorités, le dogme de la liberté et les sottises des parlements. La qualité de *libres penseurs*, de *libéraux*, que s'attribuent certaines gens ou certains partis, le choque comme une impertinence. Est-ce que l'on consulte les majorités, s'écrie-t-il, pour décider si la loi de gravitation est juste? Si ennemi qu'il se montre de la république américaine, il note cependant que la preuve est faite, aux États-Unis, que les classes dites inférieures ne sont pas condamnées fatalement à la privation de toute haute culture.

Sur l'art (2e partie), quelques observations judicieuses. Il faut bien convenir, avec notre auteur, que tout jugement esthétique se ramène à la distinction élémentaire de ce qui est « agréable » ou « désagréable ». Un jugement esthétique *subjectif* est la simple et indiscutable affirmation qu'une œuvre plaît ou qu'elle déplaît. Affirmation qui ne saurait s'imposer. De jugements esthétiques purement *objectifs*, il ne peut être question, pour cette raison au moins qu'il est impossible d'exprimer tous les éléments de l'art en fonction les uns des autres.

En morale (3e partie), M. Rasius n'accepte pour légitimes que les distinctions les plus générales : *agréable*, *désagréable; vrai*, *non vrai*. La distinction du *bien* et du *mal* est superflue; elle se réduit aux précédentes. Pour décider si notre semblable est bon ou méchant, il faudrait pouvoir connaître les motifs de son action. « Tu ne dois pas juger », a dit le Christ.

Notre conscience ne nous instruit que sur la vérité et sur l'erreur. Il n'est qu'un péché pour M. Rasius, c'est le *mensonge*. Et notre société ne vit que de mensonges! Il ne se range point pour cela parmi les pessimistes, qui ne pardonnent à Dieu d'avoir créé le monde que parce qu'il l'a fait sans le savoir. Il est au contraire foncièrement optimiste

et « mélioriste ». Le mensonge, pense-t-il, n'est pas le propre de l'homme, mais le fruit de notre mauvaise culture. La vraie leçon du Christ, qu'il nous rappelle sans cesse, est de dire toujours la « vérité sans phrase ». Ce que les hommes détestent, ce n'est pas d'entendre la vérité, mais de subir la raillerie, ou le mépris, ou l'orgueil qui gâtent la vérité qu'on leur dit.

Contre la fausse vertu, le faux courage, la fausse pitié, M. Rasius s'élève avec force. Non moins fortement contre la publicité des débats criminels et des exécutions, contre le serment, etc. Sa doctrine morale n'autorise pas le juge à punir, soit les desseins de l'agent criminel, soit les suites de l'action commise. Dieu seul peut sonder les cœurs. Le juge n'est qu'un homme; il ne peut frapper que l'action elle-même, et réussit à peine à en dégager les suites de l'ensemble des circonstances infiniment variées où elles se perdent.

L'ouvrage se termine par ces lignes : « La *liberté* n'est qu'une notion illusoire et menteuse, qui enveloppe un grossier égoïsme et empêche tout noble sentiment, quand elle ne suppose pas le devoir absolu de dire toute la vérité. La *vérité* seule nous fait libres. »

L. ARRÉAT.

Julius Baumann. REALWISSENSCHAFTLICHE BEGRUENDUNG DER MORAL, DES RECHTS UND DER GOTTESLEHRE. — Leipzig, *Dieterich'sche Verlags-Buchlandlung*, 1898. In-8°, VIII-295 p.

L'ouvrage, très riche en faits, de M. Baumann, est un compromis singulier entre l'esprit scientifique et l'esprit métaphysique. L'auteur, estimant que la critique de Kant est aujourd'hui démodée, parce qu'elle reposait uniquement sur la connaissance des sciences développées à son époque, c'est-à-dire des Mathématiques et de la Physique rationnelle, a voulu donner à la spéculation philosophique une base positive, en invoquant le témoignage des sciences actuelles, en particulier de la Biologie et de la Psychologie physiologique. Son œuvre s'oppose donc, non seulement à l'idéalisme des successeurs de Kant, mais encore au thélisme de Wundt, lequel n'a rien de commun (suivant M. Baumann) avec les recherches scientifiques de ce philosophe. L'examen sérieux des véritables données de la science pourra seul nous fournir des solutions satisfaisantes. En premier lieu, la science positive nous permet-elle de fonder une morale, c'est-à-dire de formuler une règle de vie? Oui, répond M. Baumann, car la science bien interprétée ne nous conseille pas l'abandon à l'instinct, mais la réflexion, le développement des facultés les plus hautes, la vie selon la raison. Nul besoin pour cela de supposer une séparation chimérique et démentie par les faits entre le corps et l'esprit, nul besoin de recourir à la notion kantienne d'une liberté intelligible que les faits démentent également. — La réalité du droit n'est pas moins bien établie par la science que celle de la morale. Sans doute, l'étude des

peuples civilisés et celle des peuples sauvages nous révèle une foule de divergences; mais l'évolution de l'humanité tend vers un état de respect réciproque. — La question si difficile de Dieu reçoit une lumière nouvelle de l'examen des sciences positives. C'est en vain que Kant a voulu proscrire l'argument tiré de la causalité. Il est bien vrai que cet argument est illégitime si l'on veut en faire l'application à des choses en soi; mais, à s'en tenir aux *faits*, nous avons aussi bien le droit d'affirmer l'existence de Dieu et de chercher à connaître ce qu'il est, que d'affirmer l'existence des autres esprits et de spéculer sur leur nature. L'unité de Dieu et sa distinction d'avec l'univers est également établie par la science positive. La théodicée est aussi renouvelée par là; le pessimisme fantaisiste des modernes est aussi faux que l'optimisme fantaisiste de Leibnitz. Il n'est pas jusqu'au problème de l'immortalité qui ne trouve là une solution. L'existence de l'esprit séparé du corps est insoutenable; mais ceci n'empêche en rien la possibilité d'une métempsycose; punitions et récompenses de l'autre vie reçoivent ainsi une signification positive. La méthode employée ici permet enfin de prendre à l'égard des diverses religions une position équitable. Toutes sont également bien fondées; mais toutes sont également incomplètes, car elles n'expriment que d'une façon partielle l'essence et le rôle de Dieu, grâce à leurs représentations symboliques. La religion, fondée sur les sciences de la nature, concilie toutes ces religions partielles, depuis le christianisme jusqu'au bouddhisme. — L'auteur termine son ouvrage par l'examen de quelques questions, à la fois morales et religieuses, comme celle de la liberté de conscience, de la propriété privée, du mariage, du droit de punir, etc. Notons les vues, renouvelées de Comte, sur les rapports de la vie militaire avec la vie industrielle.

Que faut-il penser de cette étude? M. Baumann se flatte à mainte reprise que son point de vue est le seul justifiable; il accuse le point de vue kantien d'être arriéré. Certes, l'ouvrage qne nous venons d'analyser est étranger à la critique; mais il y a deux façons d'être en désaccord avec Kant : on peut le dépasser ou l'ignorer. M. Baumann ne nous semble pas l'avoir dépassé. Bâtir une métaphysique sur les données de la science, et considérer cette méthode comme plus légitime que celle qui consiste à analyser la pensée, n'est-ce pas renoncer à toute philosophie? L'esprit, nous dit-on, n'est pas indépendant; il est conditionné par le corps et par son milieu. Qui songerait à contester cette assertion, et comment dire que cette vérité ait échappé à Kant? Mais, d'autre part, ne conviendrait-il pas de se demander ce que c'est que les *faits* sur lesquels on s'appuie, et de soumettre les notions scientifiques à une critique, au lieu de se fier aveuglément à elles? Que sont les choses en dehors de la connaissance? Et, dès lors, quel autre objet plus immédiat que la connaissance elle-même? Descartes n'avait donc pas si tort, en dépit de M. Baumann, de commencer par l'affirmation de la pensée. Les mêmes observations vaudraient au sujet

de la critique de la liberté intelligible. Les *faits* ne peuvent rien contre la liberté ainsi entendue, car le domaine des faits est complètement différent de celui de la liberté. Kant affirme avec autant de force que M. Baumann, et avec plus de rigueur, le déterminisme naturel. La réfutation prétendue de la spéculation critique ne serait-elle pas surtout une *ignoratio elenchi?* D'autre part, les conclusions obtenues ne dépassent-elles pas de beaucoup les prémisses? L'évolution, à supposer qu'elle soit prouvée (ce que M. Baumann n'établit pas), nous fournit-elle des arguments véritables en faveur de la morale, du droit et de l'existence de Dieu? Peut-on fonder sur l'expérience, sans modifier le sens des termes, la *règle* de la vie? Pire que la science nous amène à la suprématie de la raison, c'est confondre la science avec la critique qui juge la science et découvre ses principes. L'argument qui démontre Dieu par l'enchaînement des causes a été apprécié à sa juste valeur par Kant, indépendamment de la question du Noumène. L'unité de Dieu et sa distinction d'avec le monde, la doctrine de la création, autant de conceptions que la méthode de M. Baumann est également impuissante à établir. La théorie de la métempsycose dépasse également de beaucoup les ressources de la méthode. Peut-être avons-nous le droit de voir dans cet ouvrage une étude incohérente, pleine de détails intéressants, mais des plus indigentes au point de vue philosophique.

J. SEGOND.

Dr Arnold Kowalewski. UEBER DAS KAUSALITÆTSPROBLEM, EINE PHILOSOPHISCHE STUDIE. — Leipzig, Druck und Verlag von Oswald Mutze, 1898. II-121 p.

M. Kowalewski se justifie de la hardiesse évidente qu'il y a à vouloir donner, après Hume et Kant, une théorie nouvelle de la causalité. Cette hardiesse lui paraît atténuée par les défauts de la méthode qu'ont adoptée ces deux penseurs. L'un et l'autre se sont beaucoup plus attachés, en effet, à découvrir l'origine du principe de causalité et sa valeur qu'à éclaircir la notion même de cause. Une analyse exacte de cette notion, et en particulier du caractère de nécessité qui lui est inhérent, jettera nécessairement une lumière nouvelle sur la question de l'origine et de la portée du principe lui-même. M. Kowalewski s'efforce de soumettre la notion à cette analyse exacte, en s'appuyant fréquemment sur les travaux psychologiques de Rehmke, dont il adopte la terminologie. A vrai dire, cette terminologie très particulière est une source fâcheuse d'obscurité, et l'on aurait su gré à l'auteur d'employer des termes plus habituels. Les passages les plus intéressants de son étude semblent être les pages consacrées à la détermination de la véritable nature de la cause; il montre dans cette discussion que la plupart des auteurs, et il faut ranger parmi eux Hume lui-même, n'ont pas fait acception du *conflit causal* que toute cause

implique, c'est-à-dire de la contradiction inévitable qui existe entre les deux séries de phénomènes potentiels, enveloppés dans les séries de phénomènes donnés actuellement, contradiction qui empêche ces deux séries potentielles de se réaliser ensemble. L'*effet* résulte de la solution même du conflit causal. Ainsi se trouve tranchée la question de la priorité de la cause à l'égard de son effet. L'effet est postérieur à la cause, si l'on entend par là qu'il se produit après que l'élément *actuel* de la cause a été réalisé; il est contemporain de la cause, si l'on entend par là qu'il se produit simultanément avec l'élément *potentiel* de la cause, tout en succédant immédiatement à son élément *actuel*. Pour ce qui est de l'*origine* du principe, l'auteur rejette à la fois la théorie aprioriste et la théorie empiriste. La première, exclusivement logique, a le tort de réduire la causalité à un pur concept de l'entendement, ce qui empêche de comprendre la nature concrète de la relation causale; la nécessité causale est ramenée au type commun de la nécessité inhérente à toutes les catégories, et c'est en vain que Kant voudrait voir dans la relation causale le genre unique de détermination. La seconde théorie méconnaît le caractère *logique* de la relation causale. Le point de vue de M. Kowalewski est un compromis entre ces deux points de vue extrêmes. C'est dans la conscience que nous puisons la notion de causalité, et nous la reconnaissons immédiatement comme nécessaire, étant donnée la nature du *conflit causal;* nous découvrons en même temps que la causalité est soumise à une loi, étant donné que toute relation causale enveloppe une complexité d'éléments abstraite et générale; nous découvrons enfin le caractère logique de la causalité, étant donné que le conflit causal résulte d'éléments purement potentiels et par suite non empiriques. Le concept de cause est donc puisé tout à la fois dans l'expérience et dans la pensée, sans qu'il y ait besoin de faire appel, à l'exemple de Kant, à une fonction isolée de l'esprit. Enfin, en ce qui regarde la *portée* du principe, M. Kowalewski la considère comme illimitée, et il ne croit pas qu'il soit nécessaire de la borner avec Kant au monde de l'expérience, envisagée comme expérience sensible; il ne lui semble pas que l'on puisse soustraire à l'empire de la causalité le domaine de l'action morale.

J. Segond.

Nicolas Grote. Kritika poniatiia progressa (*Théorie générale du progrès*). Moscou.

A la théorie générale du progrès, en tant que somme des progrès particuliers : cosmologique, de la nature, de l'humanité et de la moralité humaine, synthèse des résultats coordonnés par les philosophes et les sociologues, M. Grote ajoute une théorie personnelle : l'hypothèse de la transformation des énergies physiques en énergies psychiques. Bien que la notion de l'énergie comme principe directeur pour la science psychologique ait été ici même analysée tout der-

nièrement[1], cependant l'application que M. Grote en fait à la théorie du progrès mérite d'être signalée à cause de son ingéniosité. Au surplus, trouvons-nous dans cette critique de l'idée de progrès les linéaments plus accusés de la conception philosophique de l'auteur. En même temps qu'il est dans la maturité de son talent et a le très original mérite d'avoir su grouper à Moscou un groupe compact d'intelligences philosophiques qui s'ignoraient et dispersaient leurs efforts, M. Grote a fixé avec un confiant optimisme ses croyances philosophiques, alors que tant de penseurs cherchent encore à son âge un point solide où se tourner.

Parti, si nous ne nous trompons, de la philosophie empirique anglaise et du positivisme français, et ayant commencé par entreprendre l'étude scientifique d'un domaine intéressant de la sensibilité[2], où il a utilement apporté sa contribution, M. Grote est arrivé petit à petit vers l'idéalisme germanique, qui exerce de préférence sur la majorité des penseurs russes une fascination intellectuelle, et la pensée de Kant et de Schopenhauer l'a ramené aux spéculations logiques et métaphysiques. C'est depuis ce moment que nous avons eu l'intérêt de le suivre dans ses travaux et d'admirer avec quelle dextérité logique de dialecticien M. Grote a soumis à une analyse personnelle quelques-uns des plus difficiles problèmes de la philosophie : le libre arbitre, l'énergie psychique de l'âme. Dans ces questions il s'est particulièrement attaché à poser les problèmes de la *méthodologie métaphysique*, la tâche de la métaphysique étant « l'analyse des catégories fondamentales de toute connaissance et de toute expérience ». Nous ne voulons pas examiner ici maintenant si cette méthode n'entraîne pas parfois les esprits les plus clairs et pénétrés de l'esprit scientifique dans les mirages de la spéculation vide; et, ayant tant d'estime pour le talent si original et si vigoureux de M. Grote, nous nous retenons de rechercher s'il ne se laisse pas, lui aussi, de temps en temps saisir par le vertige métaphysique et s'il n'est pas tenté de juxtaposer les conceptions de la science contemporaine avec les hypothèses les plus difficiles à concilier de la métaphysique (voir plus loin la thèse 4 de sa philosophie).

Quoi qu'il en soit, voyons ce que M. Grote entend par le progrès. « Ce qu'on appelle le progrès dans la vie de l'homme et de la nature, c'est l'accroissement de la valeur interne et morale de cette vie et de la somme des vies ayant du prix sur la terre : cet accroissement est dû au développement de la conscience générale et de la conscience individuelle des êtres vivants, lequel dépend, à son tour, de la transformation des formes inférieures de l'énergie en formes supérieures (des formes physiques en formes psychiques), par suite de l'économie du travail et de l'accumulation des réserves libres de l'énergie dans les organismes. »

1. Janvier 1899.
2. En russe et *in Rev. phil.*

Tels sont les éléments qui constituent la notion complexe du progrès : c'est la détermination par synthèse et la conciliation de la théorie objective (Spencer, de Roberty, L. Obolensky) et de la théorie subjective (Condorcet, Kant, Mikhaïlovsky, Lessevitch, Karêev). Herder, Hegel, et, tour à tour ou plutôt successivement, Aug. Comte, sont les théoriciens de la synthèse.

La question du progrès occupe depuis longtemps M. Grote. En 1883, il le définissait : « une économie d'énergies de la nature, qui aboutit à l'accroissement de la somme des plaisirs de l'homme et à la diminution de la somme de ses souffrances ». Dans cette détermination l'élément subjectif est prédominant, et le progrès se réduit à cette fin : la recherche du plaisir.

Mais M. Grote a reconnu aujourd'hui comme insuffisant ce principe *hédonique* du progrès, et il lui assigne comme but le devoir (Kant) et la pitié, la compassion (Schopenhauer). « Le progrès pour l'humanité est un postulat moral, une obligation morale, et pour chaque membre individuel de l'humanité la coopération en vue du progrès est son devoir moral par rapport à l'humanité tout entière et même à l'univers. »

Pour atteindre à la parfaite conscience de soi, l'homme ne doit pas seulement développer l'un des côtés de l'esprit humain : intelligence, sentiment et volonté, mais à la science et à l'esprit il doit joindre, en vue de la perfection, les dons du cœur et de la moralité.

Le développement supérieur du progrès s'explique par la transformation des énergies physiques en énergies psychiques. Considérer l'énergie physique et l'énergie psychique réductibles à la loi universelle de la conservation de l'énergie, c'est chercher à fonder la métaphysique dans son accord avec la physique. « Ce n'est qu'en se plaçant sur le terrain d'une telle économie des énergies physiques de l'organisme : chaleur, mouvement, électricité, magnétisme et énergie vitale, qui est en rapport avec les lois de l'échange des corps (car un certain minimum de mouvement et de fonctions physiques est nécessaire pour la conservation de l'organisme humain dans l'état normal et sain), que se développe ce trop-plein des forces mentales, accumulées par l'hérédité, et arrivant à produire la plus belle efflorescence des créations de l'esprit. » Ce n'est là malheureusement qu'une hypothèse, qui a besoin d'une vérification expérimentale et d'un fondement mathématique, « mais la force de la logique anticipe quelquefois bien à l'avance sur les résultats de la science expérimentale et la possibilité de leur réduction dans des formules mathématiques ». En tout cas, cette hypothèse, aux yeux de l'auteur, se fonde sur l'immortalité du « moi » comme énergie potentielle.

Les arts de l'homme ne sont que les produits de la volonté; les instruments, les machines sont le prolongement de l'organisme humain. Quelle est la fin à poursuivre? « Vaincre l'espace, le temps et la causalité physique naturelle, dans le but d'arriver au repos, au loisir et à

la liberté de l'esprit. » — « *L'idéal* naturel *de l'homme*, c'est le loisir et la liberté, mis à la disposition de nos forces, au profit du travail mental de la contemplation et de l'activité créatrice. »

On n'a pas besoin d'objecter que pour une théorie qui explique les actes de l'homme par la volonté, par conséquent par des motifs, aspirer au loisir et à la contemplation, c'est supprimer pour beaucoup la nécessité ou la force des motifs eux-mêmes (dépense des forces de l'organisme comme condition nécessaire de la victoire sur la nature) : M. Grote remarque en effet que si les hommes n'emploient pas leurs libres loisirs à satisfaire les devoirs supérieurs de l'esprit, c'est là tout simplement manque ou mauvaise dérivation de la culture. On pourrait ajouter que l'emploi criminel que l'homme fait de son intelligence (quelques kilos de dynamite qui font sauter tout un quartier et détruisent plusieurs vies humaines) s'explique de même et ne préjuge rien contre cette thèse.

L'adaptation finale des moyens à des buts toujours plus conscients, on la retrouve avec plus de perfection et de soudaineté dans les voies de la nature, car, tandis que « l'homme ne crée que des mécanismes, la nature a créé des organismes ». La nature est l'exemple permanent que l'homme a sous les yeux, le principe d'imitation qu'elle s'est laissé surprendre dans ce qu'il y a de mécanique en elle, mais qu'elle ne nous a pas encore permis de saisir dans la création de l'inorganique à l'organique.

On a fait de la croyance ou de la non-croyance au progrès un argument de sensibilité ou d'ironie, un article de foi humanitaire (Rousseau, Voltaire, Mme de Staël), mais, pour M. Grote, il faut essayer d'interpréter l'idée du progrès comme un principe philosophique, dont la solution dépend des réponses données aux parties de la philosophie générale : éthique, psychologie, physique, cosmologie et même théologie. Toute formule du progrès doit être établie sur certains postulats de la conception philosophique de l'auteur. Quels sont-ils pour M. Grote?

1° La *finalité* de la nature et du développement général du monde;

2° L'accord de cette finalité avec le caractère purement *mécanique* de ce développement, subordonné à des lois mécaniques invariables;

3° Le développement de l'homme, de la nature et du monde est *rationnel* et prédéterminé d'une certaine manière par une raison souveraine ou par la conscience interne de l'univers, quoique parmi ces prédéterminations soit la *liberté de la raison humaine*, qui apparaît comme l'émanation de cette Raison souveraine, et peut-être des autres êtres de raison de l'univers;

4° La Raison souveraine de l'univers existe dans la nature non seulement comme son contenu *interne* ou *subjectif*, immanent ou potentiel, tirant de celle-ci son développement, mais comme la *Conscience personnelle* de l'organisme de l'univers, comme une monade spirituelle supérieure, dans le sens de Jordano Bruno et de Leibnitz,

comme le *Dieu de l'Univers*, c'est-à-dire que le *panthéisme* peut se concilier avec le *théisme*, et que la meilleure preuve en est dans l'organisation de l'homme, en qui la conscience raisonnable personnelle se fond avec les consciences particulières des éléments divers de son organisme (les parties du cerveau et les cellules).

Il n'y a pas seulement un intérêt philosophique à résoudre l'idée de progrès; il y a aussi un intérêt social, qui intéresse l'humanité, et que rendent d'autant plus pressant les questions que se posent dans ce tournant de siècle les gouvernements, les peuples et les penseurs sur le désarmement, la destruction de l'anarchie, les maux du capitalisme et de l'espionnage international[1].

F. LANNES.

II. — Psychologie.

E. Scripture. STUDIES FROM THE YALE PSYCHOLOGICAL LABORATORY (Travaux du laboratoire de Psychologie de Yale), vol. V, pp. 105. Yale University, New-Haven, 1897.

Ce cinquième volume des travaux du laboratoire de psychologie débute par un long mémoire sur la localisation des sons, œuvre de M. Matsumoto Matataro, Japonais venu à Yale pour y prendre le grade de docteur en philosophie. Il renferme ensuite un article de M. Scripture sur l'espace bi-auriculaire, un autre de M. J. Rice sur l'illusion musculaire du poids chez les aveugles; enfin des recherches de M. Scripture et de ses élèves sur la mémoire des mouvements, et quelques notes sur l'organisation d'un laboratoire.

Les recherches, sur l'espace acoustique, de M. Matsumoto avaient été commencées au laboratoire de Tokio : il est venu les achever à Yale; son travail, tel qu'il le présente, comprend deux parties d'inégale longueur : la première, et la plus importante, est consacrée à l'étude de la perception des directions du son; l'autre examine comment nous apprécions les distances.

C'est la méthode de Preyer qui a été suivie : M. Matsumoto s'est servi d'un appareil sphérique formé par des cercles de 1 m. 35 de diamètre, disposés comme les cercles de latitude et de longitude d'un globe géographique. Il a orienté ces cercles suivant trois plans : l'un auriculaire et vertical, passant par les deux conduits auditifs; l'autre frontal et vertical, qui passe par le milieu du front et de l'occiput. Ces deux cercles se coupent à angle droit; le troisième est horizontal à l'équateur des deux précédents. Des axes secondaires et tertiaires complètent les divisions dans le sens horizontal et vertical : de la sorte sont repérés tous les points de sphère d'où peuvent venir les sons, et

1. Depuis que cet article a été composé, M. N. Grote est mort. (*Note de la Rédaction.*)

l'on a, grâce aux points d'intersection, 26 directions possibles pour étudier l'origine des sons. Le sujet en expérience s'assied sur une chaise de telle sorte que la tête occupe le centre de la sphère.

Ainsi disposé, l'appareil permet d'obtenir des résultats concluants. M. Matsumoto a éliminé la part du hasard et montré qu'il y a réellement une perception de la direction des sons. Il établit, en outre, que l'on ne perçoit jamais à droite les sons venant de gauche, ni inversement, pas plus qu'on ne perçoit de côté les sons venus vers la ligne médiane. Les erreurs (inférieures à 30 pour 100) ont porté principalement sur les sons venus de côté : il semble bien, en effet, que la forme du pavillon de l'oreille la prédispose surtout à bien percevoir les sons venus d'avant en arrière, et il convient d'ajouter qu'une des oreilles est ordinairement plus fine que l'autre, ce qui a son importance, comme on le verra. De plus, on se trompe d'autant plus facilement que le son est plus rapproché; enfin on localise d'après son appréciation personnelle des divers éléments du son : force, degré, ton et timbre.

1° Ces premiers faits acquis, l'auteur passe d'abord à la question de la localisation d'un son entendu par les deux oreilles. Ce point a donné lieu déjà à de nombreuses recherches, desquelles M. Matsumoto a extrait ce qui touche directement à son sujet.

C'est Purkynje qui nota le premier, en 1860, que le son arrivant aux deux oreilles par des conduites séparées, est perçu dans la région occipitale, à l'intérieur du crâne, et non pas aux deux oreilles, comme on pouvait s'y attendre. Longtemps après, Politzer nota qu'il faut le concours des deux oreilles pour savoir d'où vient un son. Quand on fait entendre une montre à une oreille fermée, l'autre demeurant ouverte, le tic-tac paraît venir du côté de celle-ci, tant que la montre se meut de l'autre côté, sur le plan médian. En 1881, Urbantschitsch observa que la localisation d'un son arrivant aux deux oreilles à la fois varie avec son intensité : avec intensité égale des deux côtés, le son est localisé au milieu : si l'intensité n'est pas égale, la localisation penche du côté où le son l'emporte, et dans la mesure où il l'emporte : c'est ce qu'avait bien montré Kessel. Il semble que dans ce cas, selon l'expression de Schœfer, l'oreille la plus fortement excitée devienne en quelque mesure sourde au bruit venu de l'autre côté. Enfin les perceptions avec une seule oreille sont moitié plus souvent fausses qu'avec les deux.

Tel était l'état de la question au moment où ces recherches furent entreprises. M. Matsumoto s'est posé diverses questions à résoudre par l'expérience.

1° *Percevons-nous les sons dans le plan médian, quand les deux oreilles sont également excitées?* — Pour répondre, on a divisé les cercles principaux en degrés, et placé deux téléphones à des points symétriques du même cercle : on a vu de la sorte que deux impressions égales sont toujours combinées en un seul son, toujours localisé

dans le plan médian : mais en avant ou en arrière, cela reste vague, surtout quand le son n'est pas pur.

2° *Localisons-nous les sons à des distances différentes quand leur intensité varie?* — Ici on a substitué à la sphère ouverte une chambre cubique fermée, et mesuré préalablement à l'audiomètre la sensibilité de chaque oreille, et l'on s'est servi de téléphones donnant un son d'égale intensité, et qu'on pouvait varier en modifiant le courant.

Quand les deux oreilles n'ont pas une égale acuité, on commence par localiser le son en avant; si les deux oreilles sont également fines, il est d'abord très difficile de localiser, mais la pratique développe peu à peu le sentiment de la direction et même de la distance. Il semble que l'on s'éduque en choisissant d'abord comme type une certaine distance, à laquelle on rapporte ensuite, pour les repérer à leur tour, les autres lieux d'origine d'un son.

Ce point, que l'auteur s'est d'ailleurs appliqué à bien dégager, est d'une importance capitale : on comprend facilement pourquoi.

Quand le son diminue d'un côté, il semble se déplacer dans le sens du côté où il reste constant : on peut donc dire que le son est localisé dans le sens d'où vient la sensation la plus forte : l'angle de déviation est d'autant plus grand que la différence entre les deux sons est plus forte.

Enfin, quand on perçoit un son dans le plan horizontal, l'intensité de la sensation diffère toujours pour les deux oreilles, sauf si le son vient dans l'axe sagittal, d'arrière en avant ou d'avant en arrière. La différence précédente diminue d'ailleurs à mesure que la source du son se rapproche de l'axe sagittal, pour devenir nulle quand elle l'atteint. Si la source sonore est située derrière le sujet, le son est souvent perçu dans l'axe frontal.

Ainsi il résulte de ces expériences, conformément aux prévisions et à certaines recherches déjà connues, que la différence dans les sensations de l'une à l'autre oreille diminue à mesure que l'on se rapproche de la ligne sagittale et que l'égalité des excitations pour l'une et l'autre oreille à la fois est ce qui nous fait localiser le son sur la ligne sagittale en avant ou en arrière. Les conclusions se rapprochent assez de celles de Bloch : « La perception de la direction est le fait capital de la perception par les deux oreilles, elle est plus exacte dans le plan horizontal et frontal que dans le plan médian; dans les deux premiers, cette localisation dépend d'abord de la différence d'intensité du son pour chaque oreille et ensuite d'une variation dans l'intensité sonore qui résulte de la disposition du pavillon; dans le dernier, elle dépend surtout de la façon dont le pavillon récolte les sons.

3° *Où se fait la localisation des sons?* — Si l'on fait varier les téléphones sur la cage sphérique, on constate que le son est localisé au milieu en avant, quand le son vient de là ou quand il vient des deux côtés à la fois avec égale intensité pour les deux oreilles. Mais en ce

dernier cas, on peut aussi bien le localiser en arrière qu'en avant et cette confusion est fréquente, de même que celle entre le haut et le bas. Quand on place les téléphones à des hauteurs différentes, la localisation se fait également à la hauteur moyenne. Enfin quand on change de place les téléphones, leur son est localisé dans la direction résultante de leurs positions successives.

4° *Comment l'avant se distingue de l'arrière?* — Un son qui nous vient d'avant en arrière peut toujours être confondu avec un autre suivant, d'arrière en avant, la même ligne, quand l'excitation sur les oreilles est semblable. Il semble donc qu'on ne distingue l'avant de l'arrière que par l'intensité, le bruit et la durée du son, auxquels s'ajoutent les sensations tactiles du pavillon de l'oreille et de la tête [1]. La direction d'un son modifie d'ailleurs son intensité : ajoutons aussi qu'en fait, l'une de nos oreilles est presque toujours plus faible que l'autre.

5° *Comment on juge de la distance d'un son?* — Ici le rôle prépondérant semble appartenir à l'intensité : plus elle est grande, plus le son paraît rapproché : au maximum d'intensité, il arrive même à se localiser dans la tête, il s'éloigne au contraire à mesure qu'elle diminue [2]. D'ailleurs nous apprécions ainsi à la vue la grandeur des objets connus : ils semblent d'autant plus éloignés que nous les voyons plus petits.

Si l'on recherche comment se fait cette progression, on voit que l'intensité du son diminuant selon une progression géométrique, la distance à laquelle on le localise croît selon une progression arithmétique. Cette loi se vérifie également pour les sons simples et pour les sons composés de deux autres.

6° *Quel est le plus petit déplacement de son appréciable?* — Lorsque le son est localisé en avant, il suffit d'un très petit changement d'intensité pour qu'on s'en aperçoive et qu'on le croie plus éloigné : au contraire, quand le son vient de côté, les changements même notables sont à peine perçus.

Après l'exposé de ses expériences, M. Matsumoto examine rapidement les diverses théories émises pour expliquer la localisation : théorie de l'espace acoustique — théorie tactile — théorie de l'organe spatial — et enfin théorie motrice, qui assimile la perception de l'espace auditif à celle de l'espace visuel : grâce aux muscles de l'oreille, nous localisons les sons dans l'espace donné par l'œil, le toucher et le mouvement : une sorte de réaction naturelle nous pousserait à aller à l'endroit d'où part le son : c'est le résultat conscient ou la prise de connaissance de cette tendance qui nous fait localiser à un certain endroit le son entendu. « Une sensation acoustique reçoit donc d'abord

1. Les aveugles prétendent que la peau des tempes, d'ailleurs très sensible, joue un grand rôle dans leur localisation des sons. (J. P.)

2. Il y a là un terme de comparaison entre les sons successifs : il importerait de savoir si un son isolé paraît aussi d'autant plus loin qu'il est plus faible.

sa forme spatiale de l'idée de l'espace venue en nous par le toucher, la vue et le mouvement, car l'espace acoustique présuppose ces autres espaces. Toute la question se réduit donc à savoir *comment* la perception de l'endroit où se produit le son, la localisation, se fait dans l'espace que nous ont donné les autres sensations. Quant à la question de l'origine même de l'espace, c'est l'étude des sensations visuelles et tactiles qui doit la résoudre. »

Telle est la conclusion de ce long travail : on peut la discuter, mais les expériences qui lui ont servi de point de départ sont très méthodiquement conduites, et très complètes. Elles ne résolvent pas la question de l'origine de l'espace acoustique : nous venons de voir comment M. Matsumoto écarte ce côté du sujet. Mais elles ont bien mis en lumière comment nous localisons les sons dans cet espace une fois donné. On peut seulement regretter que l'auteur, ayant à montrer à chaque expérience nouvelle comment les déplacements du son selon les trois dimensions influent sur sa localisation, ait substitué des lettres aux figures qu'il aurait pu présenter; il en résulte qu'il faut constamment se reporter à la table donnant la valeur de chaque lettre. Si la rédaction de son mémoire et l'impression lui sont ainsi devenues plus faciles, la lecture en est singulièrement compliquée par toute cette notation à apprendre et rappeler chaque fois, inconvénient d'autant plus regrettable que la technique et les résultats de chaque expérience sont très clairement exposés.

A la suite de cette étude, M. Scripture propose une interprétation du fait suivant : une double audition (par exemple au téléphone) nous conduit à localiser le son à un endroit déterminé : cet endroit varie selon l'intensité relative des deux sons arrivant chacun de leur côté, ou du moins chacun à une oreille. M. Scripture propose de représenter ce fait par une équation dont les données correspondent à la réalité. Dans une autre note, il montre que les lueurs parfois aperçues quand on ferme les yeux ne sont pas dues à des combinaisons chimiques dans la rétine, car elles ne se déplacent pas quand on fait mouvoir le globe de l'œil : elles sont donc d'origine cérébrale. Enfin, avec MM. Cooke et Warren, M. Scripture a étudié la mémoire des mouvements du bras : la variation de l'erreur selon l'intervalle de temps est très relative : c'est plutôt la distance qui fait varier l'erreur. Signalons aussi une note de M. J. Rice sur l'illussion musculaire chez les aveugles : l'auteur a opéré avec la série de Seashore sur deux aveugles intelligents, et a constaté que le sens musculaire a la plus grande part dans cette illusion.

Le fascicule se termine par des indications tout à fait pratiques sur l'organisation et le prix de revient d'un laboratoire psychologique de collège et d'université. Le but de ce laboratoire sera d'amener les étudiants à développer leur faculté d'introspection et d'observation externe, à devenir adroits dans le maniement d'appareils, à savoir traiter et sou-

mettre au calcul les résultats de leurs expériences; enfin et surtout à pratiquer l'art de faire des recherches personnelles.

J. PHILIPPE.

Orchansky. MECHANISME NERVNICH PROTSESSOV. *Le mécanisme des phénomènes nerveux.* Saint-Pétersbourg, 1898.

L'étude des phénomènes nerveux et psychiques, dans leur état normal ou morbide, se trouve en dépendance de diverses sciences dont chacune possède une méthode propre et cherche à résoudre des problèmes spéciaux. Cependant, malgré les cloisons qui divisent la physiologie du processus nerveux de la psycho-physiologie et ces deux sciences de la psycho-pathologie, on y trouve un lien intérieur qui fait ressortir leur unité. La tentative de rapprocher ces diverses branches, de les unir, pour ainsi dire, dans un seul nœud, est une tentative curieuse et qui mérite la plus grande attention. Elle vient d'être entreprise par un savant russe, M. Orchansky, professeur à l'Université de Charchov, l'auteur d'un remarquable ouvrage sur l'*Hérédité*. Dans la première partie de son travail, qui contient 565 pages in-8 et publiée par l'Académie des sciences de Saint-Pétersbourg, l'auteur expose les phénomènes principaux de la morphologie et de la physiologie du système nerveux et il arrive à établir une série de généralisations relatives au mécanisme des processus nerveux. Ce n'est point une monographie de la physiologie nerveuse, mais une synthèse des phénomènes établis où l'auteur sépare nettement les faits et les hypothèses.

Le processus nerveux est la base de l'adaptation de l'organisme au milieu. La fonction nerveuse est basée sur le principe régulateur de la conservation individuelle. Le processus nerveux est toujours accompagné d'ondes de différents caractères : mécanique, physique et chimique. Ces ondes sont différentes sous les diverses parties du système nerveux et dans les divers organes des sens. Par contre, dans les voies motrices, ces ondes nerveuses portent un caractère plus homogène. Le caractère de ces ondes dérivées est déterminé par des particularités morphologiques dans chaque partie du tissu nerveux et par les propriétés physiologiques. L'onde nerveuse ainsi que les ondes dérivées qui l'accompagnent, soit mécaniques, soit physiques ou chimiques, ont *deux formes* : *manifeste* et *latente*, l'état où l'énergie se décharge et l'état où l'énergie est inhibée. La manifestation physiologique du processus nerveux, c'est-à-dire son influence sur les organes de l'organisme, se trouve également de deux espèces : soit dans la phase de l'excitation, soit dans la phase de l'inhibition. Cette these peut être considérée comme le principe de l'unité des phases de l'énergie. Le caractère de la phase correspond à la direction de l'onde. La direction progressive est toujours reliée à la phase active et à l'excitation inverse, avec l'inhibition. Chaque molécule du tissu ner-

veux se trouve en état vibratoire dont l'intensité produit le ton nerveux. C'est dans le phénomène du ton et du seuil que se manifeste la loi de conservation de l'énergie dans la fonction nerveuse, quoique sous une forme spéciale, physiologique. Chaque action nerveuse est divisée en trois parties : 1° le travail direct proprement dit, c'est-à-dire la dépense de l'énergie pour le mouvement utile d'innervation des muscles et des organes correspondants ; 2° diffusion ou irradiation du processus nerveux dans les parties voisines du système nerveux, c'est-à-dire le phénomène d'irradiation de l'energie ; 3° transformation inverse de l'énergie nerveuse dans un état latent, ce qui est la base de l'inhibition, grâce à laquelle se produit l'économie de l'énergie. *L'inhibition est par conséquent le principe de l'économie de l'énergie nerveuse*. Il y a plusieurs types de l'inhibition, et toute l'histoire du développement de la fonction nerveuse n'est qu'un perfectionnement du mécanisme de l'inhibition, à commencer par le type le plus simple d'une résistance mutuelle musculaire des muscles antagonistes, jusqu'à l'arrêt de la production de l'énergie nerveuse dans les cellules. La somme des trois parties de l'énergie, c'est-à-dire des trois formes de dépense — travail direct, proprement dit, décharge et transformation inverse au moyen de l'inhibition à l'état latent — est égale à toute la somme de l'énergie produite pendant le processus nerveux. La distribution de ces trois parties n'est pas la même dans les différents types des processus nerveux. Dans les actions peu compliquées et dans les centres inférieurs, la partie la plus considérable de la force nerveuse est dépensée à la décharge improductive, au contraire, dans les actions plus compliquées, et dans les centres supérieurs, la partie la plus considérable est économisée par l'inhibition. La proportion de l'énergie active qui se produit dans les centres et qui se transforme par voie de l'inhibition en état latent reste invariable dans les limites où l'intensité du processus nerveux ne change pas, et le rétablissement n'a pas lieu. C'est pourquoi l'inhibition peut être considérée non seulement comme la source de l'économie de l'énergie nerveuse, mais encore la base de l'équilibre de sa dépense et de sa recette. Le principe de la conservation de l'énergie ne peut point être appliqué aux phénomènes nerveux, car cette loi suppose, en premier lieu, l'équivalence de la transformation d'une forme d'énergie nerveuse en une autre et, en second lieu, exige que tout le système des points soit isolé et possède une somme invariable d'énergie, c'est-à-dire ne se trouve pas en correspondance avec les agents extérieurs. Cette seconde condition n'a pas lieu dans le tissu vivant, qui est sujet à la nutrition et à l'influence des forces extérieures. Malgré l'équivalence des transformations qui a lieu dans le système nerveux, le total de l'énergie ainsi que la distribution de ses trois parties oscillent continuellement. La distribution de ces parties se détermine par les conditions individuelles, morphologiques, des trois domaines différents où chacune se développe. La loi de conservation de l'énergie est inti-

mement liée à la stabilité du niveau du ton nerveux et a lieu dans les limites dans lesquelles cette stabilité existe. L'inhibition ainsi que la décharge ont cela de commun que toutes elles localisent la dépense de l'énergie, en l'adaptant au travail nécessaire, c'est-à-dire au but de la réaction. Mais l'inhibition est l'antagoniste de la décharge : plus vite et plus tôt se développe la première, d'autant plus la valeur de la dernière se réduit. La décharge est une propriété élémentaire du processus nerveux, qui caractérise les degrés inférieurs de ce dernier; tandis que l'inhibition est un produit de l'évolution de la fonction nerveuse, et caractérise le degré supérieur de cette dernière, subissant une des transformations. Sous sa forme supérieure, l'inhibition surgit dans les actions cérébrales, qui forment la base de l'activité psychique. C'est ici que le principe de l'économie de l'énergie se manifeste encore sous deux formes, dans le phénomène des seuils de l'excitation. Le processus nerveux n'est pas quelque chose de continu, de nature homogène dans tout son trajet. La transformation de l'énergie est une propriété fondamentale du processus nerveux. L'énergie physique (lumière, son, vibrations mécaniques) se transforme en excitation physiologique; l'excitation physiologique se transforme dans les terminaisons des nerfs sensitifs en processus nerveux; dans les cellules nerveuses a lieu une nouvelle transformation en énergie chimique et il se produit une transformation inverse dans les muscles, de l'énergie nerveuse en une force thermique et mécanique. Au total, la fonction nerveuse dans tout son trajet est liée avec la transformation du caractère de l'intensité et du rythme de l'énergie.

Le phénomène de transformation donne naissance à un système de seuils (hauteurs) que le processus nerveux doit surmonter à chaque transformation. Chaque seuil est justement le point où la transformation d'énergie a lieu. Chaque organe des sens a une hauteur spécifique de seuil, qui dépend de l'énergie moyenne de l'excitant qui agit sur cet organe. Ainsi pour l'énergie de vue la hauteur doit être plus basse que pour l'organe de l'ouïe, c'est-à-dire que le minimum d'énergie nécessaire pour provoquer une onde nerveuse dans l'appareil est plus faible que celui qui est exigé par l'organe d'ouïe. On arrive ainsi à une loi d'individualité et de l'excitabilité spécifique pour chaque appareil sensitif sur toute son étendue. L'intensité des processus nerveux dans les appareils sensoriels doit aussi être individuelle. Chaque processus nerveux qui atteint la hauteur du seuil donne naissance à l'énergie active, tandis que l'inhibition, ainsi que la transformation inverse de l'énergie active en état latent, se produisent chaque fois que le processus tombe au-dessous du seuil ou que le seuil lui-même monte. Les seuils oscillent continuellement sous l'influence de l'activité. Le système ou l'échelle des seuils présente un mécanisme régulateur pour l'élection, l'assortiment et l'appréciation de l'excitation extérieure. Chaque seuil a son rôle spécial : le seuil physiologique détermine la qualité de l'unité ou de l'élé-

ment de l'excitant; le seuil nerveux détermine la propriété de l'onde de l'excitant, son trajet, et le seuil central détermine son intensité, c'est-à-dire son énergie relative. Les hauteurs du seuil se trouvent toujours en correspondance inverse avec le diamètre des fibres nerveuses dans lesquelles le processus nerveux se développe. Moins est le diamètre de la fibre, plus fine est la fibrille, d'autant plus bas est le seuil de son excitabilité. Les ramifications d'une même fibrille nerveuse ou d'un embranchement de la cellule ont des terminaisons de different calibre; c'est pourquoi elles possèdent de différents seuils de l'excitabilité et de la transformation, par suite de quoi la localisation dans la direction devient possible ainsi que l'irradiation des différents processus nerveux. Sous l'influence de la répétition d'une même action nerveuse de certaine qualité et de l'intensité, les petites ramifications terminales qui servent à la propagation de ce processus s'allongent, grâce à la nutrition, reçoivent des racines plus fines, par suite de quoi le seuil monte. Il peut tomber encore davantage à cause du rapprochement des terminaisons allongées des fibrilles, ainsi qu'à cause de l'amoindrissement de la substance intercellulaire, non fibrillaire. Voilà pourquoi l'exercice fixe en premier lieu une voie déterminée pour chaque acte donné, et en second lieu favorise son accomplissement; c'est en cela que consiste la base matérielle de la mémoire. L'association des actes nerveux est fondée sur cette même base. L'intensité de l'onde nerveuse dans chaque point du système nerveux, c'est-à-dire son énergie active et la vitesse de la propagation se déterminent au moyen de deux facteurs : l'intensité du processus de la décharge de l'énergie et de la hauteur du seuil dans le point donné, c'est-à-dire par la force de la résistance, en s'augmentant avec l'accroissement de la première et en tombant avec l'accroissement de la dernière.

Le processus nerveux présente des différences essentielles dans la cellule et dans la fibre. Dans la dernière par suite d'une homogénéité plus considérable de la structure, les deux phases de l'onde biologique, directe et inverse, se trouvent à peu près en équilibre et se suivent parallèlement l'une l'autre; c'est pourquoi le superflu de l'énergie délivrée est presque toujours égal au zéro; il en résulte un chimisme fort peu considérable et un développement très faible des ondes moléculaires. A chaque décomposition de la substance chimique, le volume des produits récemment formés est toujours plus considérable que celui qui était décomposé, c'est-à-dire dans la coupe du nerf où dans certains moments s'effectue la décomposition, l'étendue occupée par les molécules doit augmenter. Mais comme le nerf se trouve entouré d'une enveloppe élastique, la pression à la surface, ou plutôt à la circonférence de la coupe donnée augmente également. Les ondes chimiques dans le nerf sont toujours accompagnées d'une onde mécanique de la même vitesse et de la même direction.

Nous voyons tout autre chose dans la cellule, où la structure est

beaucoup plus compliquée, ainsi que le processus nerveux lui-même. Le processus dans la cellule contient deux phases opposées : active et inhibitoire. Au point de vue morphologique, on peut diviser le processus nerveux en trois parties : 1° Partie fondamentale, limitée par les frontières du réflexe dans le sens restreint, c'est-à-dire par la chaîne des fibres et des cellules nerveuses, l'excitation desquelles est absolument indispensable pour le mouvement de la réaction. 2° Ensuite la diffusion ou l'irradiation du processus en groupes voisins des fibres et des cellules, ce qui est superflu pour le but d'adaptation. 3° Enfin, il se développe dans une certaine partie du système nerveux l'état ondulatoire inverse de l'inhibition ou de la résistance. L'intensité et l'extensité de l'onde nerveuse se déterminent par les trois facteurs suivants : 1° travail direct (innervation) ; 2° diffusion de l'énergie active, et 3° résistance ou inhibition, ou transformation de l'énergie vive en état latent.

Les éléments nerveux dans leur état embryonnaire possèdent une universalité fonctionnelle. Mais dans le système nerveux organisé, les éléments nerveux dans chaque partie, périphérique ainsi que centrale, possèdent la somme des propriétés déjà établies, fixées par la voie de l'hérédité et de l'adaptation au fonctionnement. Des arguments assez probants pour la conductibilité bilatérale des nerfs ont été récemment énoncés par Benedict, le célèbre névro-pathologiste de Vienne. Il trouve que c'est dans la forme de la propagation des maladies cérébrales qu'est la preuve de la propagation (conductibilité) de l'excitation nerveuse. En outre, il réfère aux voies d'association dans lesquelles, ainsi qu'on peut supposer, l'excitation se propage dans toutes les directions.

Le réflexe n'est pas identique à l'onde nerveuse et présente un agrégat des ondes liées organiquement entre elles et réunies en un seul entier; l'onde nerveuse n'est qu'une unité, une *cellule* de l'acte nerveux ou du réflexe. Tout le mécanisme de l'innervation se produit à cause de la réaction. Le réflexe sert non seulement en qualité d'une école d'adaptation, mais aussi il présente cette force dirigeante, sous l'influence de laquelle s'est développée la fonction du système nerveux, l'innervation et, par conséquent, la structure même de ce dernier. Il est très important de distinguer sous ce rapport deux parties de la fonction nerveuse — celle des organes des sens et celle de l'innervation; — dans le premier cas c'est à l'excitant qu'appartient le rôle de guide dans toute la fonction, comme dans le mécanisme ; dans le second cas, le rôle dominant doit être attribué à la réaction. La distribution et la transformation de l'énergie nerveuse dans les différents domaines du centre d'innervation est strictement conforme au cours et au *mécanisme de la réaction.*

Le rapport du processus nerveux matériel et de l'excitant matériel d'un côté, et de l'intensité des phénomènes de la conscience, comme par exemple, des sensations, de l'autre, ne peut être soumis à la loi de

la transformation de l'énergie, car il est hors toute possibilité non seulement d'admettre, mais même de se présenter la transformation du processus matériel en conscience et inversement. Cela n'exclut point la possibilité de parallélisme et de coordination dans l'accroissement de deux classes de l'énergie, physique et psychique. L'existence d'un seuil psycho-physique, ou plutôt psycho-nerveux, est hors de doute, quoiqu'il soit très probable que ce facteur n'est pas autant quantitatif, comme nous le voyons dans les seuls physiques ou nerveux, mais spécialement qualitatif. Le processus nerveux possède une certaine stabilité, une fixation ou durée et une vitesse déterminée des oscillations et, peut-être, une forme déterminée de cette dernière. C'est pourquoi le seuil psycho-nerveux, qualitatif par son essence, est excessivement individuel d'après le lieu, le procédé et d'après les conditions physiologiques. L'apparition de la conscience est liée avec une forme particulière, spéciale de l'onde nerveuse. On peut également appliquer la conception d'un seuil psycho-physique au cours et à la durée des processus nerveux dans ce temps. Il est possible que la vitesse, la durée et la forme de l'alternance des ondes déterminent à leur tour le seuil, en dehors duquel elles ne peuvent être accompagnées de la conscience. Le seuil psycho-physique et l'apparition de la conscience ne peuvent pas être rapportés à quelque point donné des centres, ni à un moment quelconque du processus nerveux qui se produit dans le centre. La naissance de la conscience doit à la frontière du seuil se produire simultanément ainsi que sur toute l'étendue de la région psychique, et comme résultat, de l'union simultanée de toutes les ondes nerveuses en un entier avec la nouvelle onde assimulée.

L'énergie psychique vive de tout acte de conscience, ainsi que l'intensité du processus nerveux, est dépensée sous trois formes. En premier lieu, à l'*innervation motrice*, en forme d'une représentation motrice ou de volonté, ce qui présente le travail psychique. La seconde partie de l'énergie psychique est dépensée à la *décharge intérieure*. Si cette propagation a un caractère de l'irradiation ou de la conductibilité de l'onde psychique, dans ce cas elle forme la base de l'association des représentations. Mais quand elle amène une décharge ultérieure de l'énergie psychique dans les autres ondes nerveuses, alors elle présente la source des émotions. Enfin, une partie considérable de l'énergie psychique vive se transforme par *voie d'inhibition en état latent inconscient*. Cette transformation a lieu dans le domaine de la volonté et se manifeste en inhibition des représentations motrices; elle s'exprime également dans un arrêt des autres ondes nerveuses, dans la dépression des sentiments et des images. L'inhibition du côté des représentations et de celui d'une image sensorielle est la cause de l'affaiblissement de leur caractère et de la production des images ou des représentations abstraites. C'est pourquoi l'énergie qui se transforme par l'inhibition en état latent, est une condition du travail logique.

Ainsi les trois parties de l'énergie psychique correspondent aux trois espèces de travail nerveux : le sentiment correspond à la décharge, la volonté à la partie active de l'énergie, tandis que la partie intellectuelle de l'énergie, spécialement l'abstraction, est liée à l'inhibition ou à l'économie de la force nerveuse et psychique. La somme de ces trois formes de l'énergie psychique présente pour chaque acte psychique une valeur constante. La distribution en est différente ; il existe trois types des processus psychiques, selon la prédomination de tel ou tel autre facteur : volonté, sentiment, intelligence. Dans les actes psychiques se manifeste encore une nouvelle propriété qui diffère des propriétés nerveuses : les divers moments d'un seul et même acte, par exemple, la partie du travail de la volonté et la partie intellectuelle, peuvent être éloignées par un espace assez considérable de temps. La résolution et l'action peuvent être espacées considérablement l'une de l'autre.

M. Orchansky considère l'énergie psychique non comme une espèce particulière ou spéciale de l'énergie, mais comme une partie de l'énergie nerveuse qui est intimement liée aux processus psychiques, l'état conscient et l'état inconscient correspondant à l'état vif et latent de l'énergie nerveuse. L'énergie vive psychique circule toujours, même en état inconscient, dans le cerveau et correspond au ton nerveux. Elle devient *attention* au moment où, sous l'influence d'un excitant intérieur ou d'une irritation extérieure, la décharge de l'énergie nerveuse vive commence. L'énergie nerveuse vive est la durée de la force vive de l'attention. La transformation de l'énergie nerveuse en forme spécifique de l'énergie psychique, accompagnée de la conscience, ainsi que la transformation inverse de l'énergie psychique en énergie nerveuse, s'effectue toujours en rapport équivalent. Outre l'influence sur les voies sensitives, l'attention s'exprime encore dans l'accroissement du ton moteur de l'innervation et dans l'abaissement du seuil dans les organes spontanés des mouvements. L'attention motrice peut embrasser une multitude de voies et se propager sur beaucoup de représentations motrices. C'est pourquoi l'attention motrice se distingue de la sensorielle par son caractère d'une énergie diffuse. Sous l'influence de l'attention sont inhibées et s'arrêtent même plusieurs et parfois même toutes les ondes nerveuses et psychiques qui se trouvent simultanément en route; l'entrée des autres impressions se retrécit, les impulsions de volonté s'arrêtent, et même les autres actes de la conscience. L'essence de l'attention consiste dans l'établissement d'un seuil psycho-nerveux le plus bas possible, tant sensoriel que moteur, pour chaque acte donné, et dans l'éloignement de ce dernier de toutes les ondes sensorielles ainsi que motrices qui se trouvent plus bas que ce seuil. Le travail positif et le travail négatif de l'attention se trouvent en une certaine relation entre eux. Toute énergie vive de l'attention est une somme de deux espèces de travail : la première est en qualité de dépense pour abaisser les seuils, et en second lieu, la dépense pour l'inhibition. Et la somme de ces deux formes de

travail de l'attention présente pour chaque acte donné une valeur constante. Le travail de l'attention se compose de trois parties, correspondantes au travail de l'acte psychique en général.

L'attention, ainsi que toute autre activité de conscience, peut être provoquée par un excitant extérieur, par une irritation qui détermine la direction du travail et la distribution des différentes parties de l'attention. C'est une attention passive ou réflexe. Parfois le travail intellectuel et tous les processus de l'attention ne s'excitent pas du dehors, mais d'une manière automatique : par des représentations sensorielles ou bien motrices qui se trouvent dans notre mémoire. Le travail mental systématique s'accompagne toujours d'une grande économie dans la dépense de l'énergie du système nerveux.

Les différents actes psychiques possèdent une somme inégale de l'énergie, c'est pourquoi le seuil de la conscience n'est pas le même pour les images différentes : il est moindre pour les images concrètes et plus considérable pour les images abstraites, pour les idées, dont l'énergie est insignifiante, d'où la faiblesse de leur force motrice et le faible développement de l'émotion. Plus haut est le seuil, d'autant plus grande est l'énergie de l'attention, d'autant plus difficile est le travail de l'entrée de l'image donnée dans la conscience; c'est à cause de cela que les idées abstraites présentent de telles difficultés pour leur assimilation, car une dépense très considérable de l'énergie vive psychique est nécessaire pour relever ces objets psychiques d'une force minime jusqu'au seuil de la conscience. Il existe pour chaque individu une certaine limite déterminée par son organisation nerveuse et psychique, pour la valeur de l'attention, une hauteur définie de son seuil psycho-physique de la résistance. Les émotions ou sensations présentent le travail le plus considérable; elles sont intimement liées avec le chimisme, la nutrition, avec la circulation du sang. Parfois le travail mental n'amène pas l'inhibition pour les images motrices, mais il est accompagné d'une décharge et de mouvements expressifs. La décharge dans la sphère idéo-motrice est utile pour le processus de la pensée : une partie de l'énergie délivrée s'emploie au renforcement de l'attention, à l'abaissement du seuil psycho-nerveux et au renforcement des objets faibles psychiques. C'est ici qu'est la cause de l'influence excitante des mouvements expressifs — discours, déclamation, chant, etc. — sur l'activité mentale de certains individus.

L'inhibition, au contraire, se reflète dans la conscience comme une sensation de tension, qui forme un des éléments fondamentaux de la fatigue psychique.

Il est bien difficile de trouver une mesure objective du travail psychique, car il n'y a que l'effet moteur qui soit accessible à la définition objective. La valeur de la décharge, aussi celle de l'inhibition, dirigée non au mouvement, mais à la perception, à l'émotion, etc., ne peut être l'objet de la mesure. Dans l'état actuel de la science, la somme de l'énergie vive de la conscience ne peut être mesurée.

La conscience possède également une étendue, un volume. Le volume de la conscience d'un acte mental déterminé s'établit non par sa propagation anatomique dans le système nerveux, c'est-à-dire par l'étendue du processus nerveux, mais par la masse des ondes nerveuses qui est la source du développement de l'énergie psychique d'un acte donné. Le volume de la conscience n'est pas une conception géométrique, mais dynamique.

L'acte mental possède une certaine durée. Un équilibre est maintenu, durant une certaine période de temps, dans la conscience, car à chaque oscillation, l'état donné de la conscience se change en un autre. A la place de l'image donnée arrive une autre représentation. C'est pourquoi la fixation ou une stabilité entière apparaît comme une condition fondamentale pour la conscience concrète, pour la perception. La durée ou la stabilité de l'image quelconque dans la conscience peut servir de mesure de son énergie générale. Pendant toute la période de la fixation de l'image, cette dernière est soumise à une modification et à un développement intérieur. Quand l'énergie de l'image s'épuise par le travail, alors, dans le domaine de l'image donnée le seuil monte, tandis que dans le domaine embrassé par l'inhibition une onde quelconque, reflétée ou automatique, atteint le seuil et pénètre dans la conscience en forme d'une image nouvelle.

Par suite de la constance du seuil psycho-nerveux ainsi que du ton psychique pendant la période de la fixation, la quantité de l'énergie psychique délivrée et sa dépense, c'est-à-dire la somme de l'énergie nerveuse qui se transforme en énergie psychique et inversement, sont tout le temps égales l'une à l'autre. Ainsi, la loi de la conservation de l'énergie se manifeste ici en une nouvelle forme spéciale : en équivalence de l'énergie psychique et nerveuse transformée, c'est-à-dire en une équivalence psycho-nerveuse. La hauteur du seuil psycho-nerveux ainsi que l'intensité du ton psychique oscillent dans des limites assez considérables sous l'influence du travail, du repos, et, en général, sous l'influence de différentes conditions physiologiques. Dans l'état d'épuisement, la hauteur du seuil monte à un point très élevé tandis que le *tonus* tombe, la plupart des ondes nerveuses se trouvent au-dessous du seuil ; alors arrive le sommeil. C'est l'épuisement du chimisme qui favorise l'arrivée du sommeil naturel ou physiologique. Ce sommeil peut encore arriver d'une autre manière : par une fixation excessive et longue, quand la décharge de l'énergie psychique devient trop locale tandis que l'inhibition se propage sur tout le système nerveux en élevant partout les seuils. C'est cela qui détermine le sommeil hypnotique.

OSSIP-LOURIÉ.

III. — Histoire de la philosophie.

Dr Otto Willareth. Die Lehre vom Uebel bei Leibniz, seiner Schüle in Deutschland und bei Kant. Strasbourg, C. und J. Gœller, 1898. In-8°, 149 p.

Cette étude sur les diverses conceptions du mal (Uebel) offre tout à la fois un caractère philosophique et un caractère théologique. L'auteur est pasteur de l'église évangélique à Unter-Eubigheim, dans le grand-duché de Bade. Il commence par passer très rapidement en revue les doctrines de l'antiquité et du moyen âge, en insistant sur les théories de saint Augustin et de saint Thomas d'Aquin. Son véritable travail commence avec l'examen du système de Leibnitz. La *Théodicée* lui paraît, contrairement à l'avis de certains, un ouvrage fait avec sérieux, mais il porte sur cette apologie de la Providence un jugement sévère. Il estime que Leibnitz a sacrifié à la popularité, et que ses raisonnements, d'ailleurs subtils, manquent de force. D'ailleurs, replaçant la Théodicée dans l'ensemble du système, il voit dans le déterminisme de Leibnitz un obstacle invincible à cette justification qu'il cherche; l'enchaînement nécessaire des causes et des effets supprime en réalité toute distinction entre le bien et le mal; cette distinction disparait en Dieu lui-même, opprimé par la nécessité morale à laquelle est soumis son entendement; au reste, l'existence de Dieu ne semble pas conforme à la logique de la doctrine, laquelle réclamait uniquement une harmonie entre les monades. Rien ne ressemble plus à Spinoza que son adversaire Leibnitz. L'opuscule *Von der Glückseligkeit* a plus d'importance que la *Théodicée* en ce qui regarde la question du mal; l'idée de l'évolution morale de l'humanité s'y trouve, en effet, nettement indiquée ; il y a là une indication féconde pour l'avenir. — M. Willareth étudie ensuite les Leibnitziens orthodoxes, et il n'a pas de peine à montrer leur insuffisance. Wolff, Baumgarten, Reimarus et Mendelssohn l'arrêtent quelques instants. Reimarus a compris l'importance de la pratique, et l'inconvénient qu'il y a à mettre la pratique au-dessous de la spéculation; c'était déjà préluder à l'œuvre de Kant. — Parmi les adversaires des Leibnitziens, Crusius est le seul digne d'attention, et Kant a reconnu en lui un devancier. Il faut mettre à part Lessing et Herder, bien que ce ne soient pas à proprement parler des philosophes et qu'ils manquent de cohérence. Chez l'un comme chez l'autre, on trouva une intuition très claire de l'éducation progressive du genre humain. Les *Idées* de Herder sont significatives à cet égard, et l'idée de l'évolution morale, de la finalité du bien, y est mise dans tout son jour. — Cependant Lessing et Herder, comme leurs devanciers et leurs contemporains, ont un tort capital; ils se fient trop à l'intelligence; ils s'imaginent éclaircir la notion du mal et de la Providence au moyen d'une dialectique ontologique; ils ne s'aperçoivent pas combien sont vaines leurs spéculations transcendantes. C'est la

tâche de Kant de dénoncer cette vanité. Kant commence par déblayer le terrain dans la *Critique de la Raison pure*; il renverse la Théodicée traditionnelle et réduit la spéculation au domaine de l'expérience. Mais dans la *Critique de la Raison pratique* il montre la seule voie légitime pour résoudre le problème. La question du mal est une question pratique et une question morale. Tant que l'on s'en tient au déterminisme, le mal n'a aucune place, l'enchevêtrement des causes et des effets est simplement nécessaire. Mais si le mal n'a pas d'existence *objective*, il a une réalité *subjective* pour l'être moral qui en souffre et qui veut s'en délivrer. Le mal, comme le laid, est la matière d'un sentiment; de là le *mal physique*. Mais nous voyons par là que l'inévitable mal (*Uebel*) c'est le *mal moral* (*Böse*), c'est-à-dire la volonté mauvaise. Ce n'est pas en tant que l'homme est un individu *sensible* que le mal existe pour lui, mais en tant qu'il fait partie du monde *intelligible* et qu'il possède la liberté et l'autonomie, grâce auxquelles il peut s'affranchir du mal moral. Cette conception de Kant est radicalement nouvelle, et on peut dire qu'à prendre les choses en gros elle est juste. Cependant elle soulève quelques objections. Kant est encore trop épris de la méthode aprioriste, et il ne tient pas compte, ainsi qu'il le devrait, de l'histoire de l'humanité. La conscience humaine est pour lui quelque chose de tout formé (*fertig*) au lieu qu'il eût fallu rechercher le comment de sa formation. En d'autres termes, à sa méthode abstraite il faut substituer la méthode psychologique et génétique. C'est encore cette méthode qui permettra de se faire de la liberté une idée plus exacte, et de la voir se réaliser peu à peu dans les phénomènes, au lieu de la placer dans un monde intelligible que l'on peut taxer de chimère. C'est faute d'avoir employé cette méthode que Kant a présenté d'une manière défectueuse les *postulats* moraux, à savoir l'immortalité de l'âme et l'existence de Dieu. Si le mal consiste uniquement dans la volonté mauvaise, on ne voit guère pourquoi l'homme poursuivrait une fin ultérieure au triomphe de la bonne volonté. Quel bien peut-il désirer après celui-là? Mais si l'on emploie la méthode historique, on verra que le Christ a tué la mort, que le chrétien la tue constamment comme le Christ, et que l'humanité doit, selon toute apparence, en triompher complètement. — Kant a exprimé, de son point de vue pratique et subjectif, uue théorie de la religion. Ici encore, on peut dire que la théorie kantienne est incomplète. La religion n'est pas seulement, comme le veut Kant, une morale, une connaissance de nos devoirs identifiés avec les commandements divins; elle est encore, comme le veut Schleiermacher, une relation entre l'homme et Dieu. Telle est la seule religion efficace; il ne faut pas dire que la religion est fondée sur la morale, mais bien la morale sur la religion; là seulement où il y a un sentiment religieux, il y a une moralité véritable. — M. Willareth étudie enfin les idées de Kant sur la finalité, telles qu'elles se présentent dans la *Critique du Jugement*, et il montre la différence qu'il y a entre ce finalisme à caractère sub-

jectif et moral et le finalisme dogmatique d'un Leibnitz. — En résumé Kant a opéré une révolution dans la manière de traiter le problème du mal. Il a rendu possible une Théodicée fondée sur la conscience et le sentiment. Il a fait évanouir le *mal physique* après le *mal métaphysique*, et il a permis, grâce à ses *postulats*, de résoudre la question du *mal moral*. Il suffit d'élargir la méthode kantienne, de compléter Kant par Leibniz et Herder, et de confirmer au moyen de l'induction historique ses vues *a priori*. J. SEGOND.

Adam Leroy Jones. — EARLY AMERICAN PHILOSOPHERS. — Columbia University Contributions to Philosophy, Psychology and Education, vol. II, n° 4. The Macmillan C°, New-York, 1898; in-8°, 80 p.

Il s'agit dans cet essai de la période philosophique antérieure à la guerre de l'Indépendance. L'auteur ne se fait pas d'illusions sur l'originalité de la philosophie américaine à cette époque. Un peuple jeune, dit-il, doit commencer par agir avant de penser; et, de même qu'un individu encore adolescent reflète la pensée des hommes plus mûrs, un peuple nouveau reflétera la pensée des peuples plus anciens que lui. C'est pourquoi la philosophie américaine a commencé par être une image de la philosophie anglaise. A l'origine surtout elle a dû offrir ce caractère, puisque l'Amérique était alors une colonie de l'Angleterre. D'ailleurs, parmi les doctrines anglaises, les penseurs américains ont dû s'attacher surtout aux doctrines pédagogiques et morales. Dans la première partie du XVIIIe siècle, l'influence de Locke et de Berkeley a été dominante; dans la seconde, l'influence de l'école Écossaise du sens commun et celle des Platoniciens de Cambridge ont remplacé la première. — L'auteur passe en revue les principaux philosophes de la période qu'il étudie : William Brattle, auteur du plus ancien manuel américain, le *Compendium Logicae*, ouvrage assez pauvre du reste; Benjamin Franklin, qui se convainquit à seize ans de l'inutilité de la philosophie par la lecture de l'*Essai sur l'entendement humain* de Locke et de la *Logique de Port-Royal*, et qui dementit son dédain pour la spéculation une seule fois en composant une *dissertation sur la liberté et la nécessité, le plaisir et la douleur*, dans laquelle il prouvait la non-existence du mal par les attributs de Dieu; Cadwallader Colden, plutôt savant, et en particulier botaniste, que philosophe; Thomas Clap, auteur d'un *Essai sur la nature et le fondement de la vertu et de l'obligation morale*; enfin les deux plus grands, et les seuls intéressants, Samuel Johnson et Jonathan Edwards. — Samuel Johnson est un idéaliste qui se rattache par bien des points à Berkeley. Mais sa doctrine est plus précise que celle de Berkeley à certains égards. C'est ainsi qu'il fait nettement le départ entre les *idées* (sensations ou images) et les *conceptions*, œuvre de l'intellect; il évite par là bien des confusions que n'avaient pas su éviter Locke et Berkeley. Si, avec Locke, il repousse les *idées innées*, il indique nettement ainsi qu'il entend rejeter par là les connaissances toutes for-

mées dès l'époque de la naissance, mais non l'existence de vérités intellectuelles indépendantes des sens. Il y a là pour lui une *perception intellectuelle* aussi indubitable que la perception sensible, et offrant comme elle un caractère d'absolue passivité. Les vérités intellectuelles forment ainsi une sorte de milieu spirituel analogue au milieu sensible que constitue la lumière; et la réalité de ce milieu prouve l'existence de Dieu, par qui cette lumière supérieure nous est départie. La doctrine de Johnson sur la *causalité* est encore digne d'attention; on ne saurait appeler cause un être qui agit sans intelligence, et par conséquent sans but; une cause de ce genre est uniquement un moyen; les seules causes véritables sont donc les *esprits*, et les phénomènes de la nature sont produits par Dieu. (A vrai dire, et malgré l'admiration de M. Leroy Jones pour cette vue de Johnson, il n'y a rien dans ces propositions qui ne se trouvât déjà chez Berkeley.) Johnson admet aussi, comme Berkeley, l'existence d'un monde d'archétypes, dont nos idées seraient de pâles copies dans l'entendement éternel de Dieu. La morale de Johnson est une sorte d'utilitarisme théologique qui fonde la bonté des actions sur le plaisir, mais sur un plaisir conforme à notre nature entière et à notre destinée éternelle, et qui n'exclut pas le concept de l'obligation, mais d'une obligation extérieure et dont la source est en Dieu. Enfin Samuel Johnson a beaucoup d'importance comme éducateur. Jonathan Edwards est un esprit moins précis que Johnson, et il semble qu'il ait eu plus à cœur d'approfondir ses idées que de les présenter sous une forme claire. Disciple de Locke, il fait des réserves analogues à celles de Johnson à la critique des idées innées; tout au moins laisse-t-il subsister des principes nécessaires; il ne nie pas, non plus, l'existence des idées abstraites, et il distingue également l'*idée* et la *notion*. Mais son importance comme psychologue vient surtout de sa théorie de l'*association des idées*, qu'il conçut indépendamment de Hume, et qui est aussi achevée que la théorie de ce dernier penseur. (Edwards appelle l'*association des idées* la *connexion des idées*, et il réserve le nom d'*association* à l'association par *contiguïté*.) L'Idéalisme d'Edwards est une négation complète de l'existence matérielle; l'univers ne peut exister que dans un esprit. On pourrait voir dans sa doctrine de l'*espace*, être nécessaire et uniquement idéal, une anticipation de la doctrine kantienne de l'espace forme *a priori* de la sensibilité. La morale de Jonathan Edwards est fondée sur l'idée de *perfection*, et elle a un caractère théologique. La liberté humaine est niée par lui, en tant que libre arbitre; mais il considère la nécessité morale comme entièrement compatible avec l'obligation, et il proteste contre l'assertion que sa doctrine fait de l'homme une pure machine. — Après Johnson et Edwards, le mouvement philosophique se ralentit. L'attention est attirée vers les questions politiques et matérielles. L'Idéalisme est négligé pour la Philosophie du sens commun, et les études philosophiques trouvent surtout un refuge dans les écoles théologiques.

En somme, l'étude de M. Leroy Jones ne nous apprend rien de bien nouveau. Ce qu'il nous dit de Johnson et d'Edwards nous était déjà connu par le bel ouvrage de M. Georges Lyon sur l'Idéalisme au XVIII[e] siècle; et, d'ailleurs, si l'importance de ces deux philosophes est relativement considérable au point de vue américain, leur défaut d'originalité empêche qu'ils aient la même importance au point de vue général de la pensée. J. SEGOND.

Samuel M. Dick. THE PRINCIPLE OF SYNTHETIC UNITY IN BERKELEY AND KANT; Lowell, Mass., Morning Mail Company Print., 1898, 1 vol. in-12 de VII-82 p.

Cette thèse de doctorat, soutenue devant l'Université de Michigan, et préparée par l'auteur à l'aide des conseils du D[r] John Dewey, a pour objet le parallèle entre les doctrines de Berkeley et de Kant sur l'unité synthétique de la connaissance. M. Dick se réfère constamment aux notes de Berkeley, le *Commonplace Book*, publié en 1871 par M. Campbell Fraser, où se trouve esquissée une théorie de la connaissance plus approfondie que dans les autres ouvrages de Berkeley, et annoncé un traité de la Volonté, que Berkeley n'écrivit jamais.

La Volonté, principe actif, constitue ce qu'il y a d'essentiel dans l'esprit, et ne se confond pas avec l'idée, phénomène passif. Il n'y a qu'une seule Volonté, la Volonté divine, dont les volontés humaines sont des réalisations partielles. La connaissance, toute fondée sur l'expérience, consiste dans l'intime rapprochement de la perception et de la conception. Ce rapprochement synthétique est effectué par la Volonté. La Volonté divine produit les idées sensibles, la volonté humaine synthétise les idées sensibles. Il n'y a pas dualité de choses en soi. La Raison, dont la Volonté constitue l'essence, pénètre les raisons idéales de l'union des phénomènes, et elle s'élève ainsi à la divinité, que l'on peut appeler en langage kantien la plus haute catégorie de l'esprit.

L'analogie est évidente entre la doctrine de Berkeley et celle de Kant. Chez Kant aussi, il y a dualité d'éléments dans la connaissance et activité synthétique. Que la synthèse soit l'œuvre de la Volonté ou du Moi transcendantal, peu importe. Chez Kant aussi, le principe d'unité demeure inconnaissable, et la foi seule peut pénétrer dans le monde des choses en soi. Mais Berkeley part d'un point de vue théologique, Kant d'un point de vue scientifique; Kant, dialecticien, procède suivant une méthode; Berkeley n'a pas de méthode philosophique. Berkeley n'admet qu'une chose en soi, la Volonté; Kant admet deux choses en soi, le monde et l'esprit, et le problème consiste pour lui à les unir. Les deux doctrines ont leurs lacunes. Berkeley postule sans l'expliquer le rapport entre la Volonté divine et les volontés humaines; la liaison des phénomènes demeure chez lui toute extérieure. Kant, par la séparation factice qu'il imagine entre

le monde et la pensée, rend inexplicable la synthèse du Moi transcendantal. En un sens, Berkeley va plus loin que Kant, puisque Dieu est pour lui le principe commun de la nature et de l'esprit; mais il ne procède pas rationnellement. Kant, par la liaison interne qu'il établit entre les phénomènes (catégorie de la réciprocité), approche de cette explication suprême. En résumé, tandis que Berkeley, allant de la métaphysique à la science, fonde le réalisme transcendantal et l'idéalisme empirique, Kant, allant de la science à la métaphysique, fonde le réalisme empirique et l'idéalisme transcendantal. Berkeley et Kant sont également incomplets; il faut, suivant M. Dick, achever la dialectique dans l'esprit hégélien. Berkeley représente la position catégorique du problème, Kant la position hypothétique, Hegel enfin la position disjonctive. J. SEGOND.

G. Zoccoli. FEDERICO NIETZSCHE (Modena, Vincenzi e Nipoti, 1898).

Les écrivains d'outre-mont n'ont pas été les derniers à s'occuper de Nietzsche, et je trouve bien des noms italiens portés à la partie bibliographique dont M. Zoccoli, l'auteur de cette nouvelle étude, a eu la bonne pensée d'enrichir son volume. Il cite, en sa *conclusion*, une page excellente de son compatriote, M. J. Petrone, qu'il me pardonnera de transcrire à mon tour en annonçant son propre ouvrage.

« La philosophie de Nietzsche, écrit Petrone, est un bizarre phénomène d'*atavisme*; si on l'examine à fond, elle se révèle ce qu'elle est : une exhumation de dilettante. Ses invectives contre le christianisme sont un reflux du voltairianisme des encyclopédistes, tout comme ses *surhommes* et ses *Libres esprits* sont les frères cadets des classiques *esprits forts* d'il y a un siècle. Il n'est pas jusqu'à sa morphologie de la volonté et de la domination qui ne soit une *réviviscence atavique* du scepticisme moral des sophistes. Nietzsche, le philologue de l'Université de Bâle, l'esthète du classicisme, laisse voir, en somme, une exhumation de Thrasimaque et de Calliclès; et quiconque a étudié la *République* et le *Gorgias* de Platon connaît déjà par avance l'*Au delà du bien et du mal.* »

Il n'est pas possible, ajoute M. Zoccoli, de contredire à cette fine analyse Il semble en effet qu'elle ait inspiré sa propre étude, ce qui n'en affaiblit aucunement le mérite et l'originalité. Cette étude est bien distribuee; elle nous montre d'abord l'*attitude* particulière de Nietzsche, son public, son milieu, sa vie, puis ses *idées*, religieuses, morales et esthétiques. M. Zoccoli n'a pas eu, d'ailleurs, l'ambition de grouper les fragments épars de Nietzsche pour en composer un ensemble harmonieux; ce serait là, comme a dit un autre critique italien, Felice Tocca, une entreprise à décourager l'écrivain le plus expert, Les œuvres de Nietzsche, dit aussi M. Zoccoli, fourmillent d'inconnues rationnelles, autant que sa vie fourmille d'inconnues psychologiques. La qualité de ce grand esprit malade est dans ses contradictions et

dans ses révoltes mêmes. M. Zoccoli l'étudie de près et le juge sainement; il le combat avec une sympathie qui ne s'abandonne point aux séductions du paradoxe, et sans manquer au respect dû à l'infortune. Il s'est appliqué à marquer la situation singulière de son héros à l'égard des grands courants d'idées de la pensée contemporaine; il ne sut, dit-il, ou ne voulut pas pénétrer l'intime signification de l' « âme allemande ».

On lira, je pense, ces pages avec intérêt. Je m'abstiendrai de les résumer; il a été parlé de Nietzsche trop souvent ici pour que je ne craigne pas de tomber en des redites. Je le comparerais volontiers à l'un de ces blocs erratiques, étrangers au terrain où il viennent s'échouer, mais dont on a pu enfin établir la provenance. Les premiers géologues qui le rencontrent s'appliquent à l'etudier; ils le soumettent à leurs procédés d'analyse, décrivent sa nature, marquent sa route et son lieu d'origine. Une fois pourtant que la roche a été exactement déterminée, le mieux est peut-être de la classer à son rang dans quelque muséum, sous une étiquette explicative, et de l'y laisser dormir. Nietzsche a suscité des disciples; il a brouillé quelques cervelles. Sa conception de l'individu fort, sa théorie d'une « morale des maîtres » opposée à celle des « esclaves », sont assez frappantes, et en partie assez justes, pour fixer l'attention et appeler la controverse. Combien, toutefois, elles paraissent vaines, quand on les presse et les pousse aux dernières conséquences! Combien surtout elles sont une arme ridicule en des mains débiles! Le *surhomme*, hélas! est encore un pauvre homme qui a besoin d'une garde-malade

L. Arréat.

LIVRES DÉPOSÉS AU BUREAU DE LA REVUE

R. de la Grasserie, *Psychologie des Religions*, in-8, Paris, Alcan.

J. Dubois, *Spencer et le principe de la morale*, in-8, Paris, Fischbacher.

P. Lacombe, *Esquisse d'un enseignement basé sur la psychologie de l'enfant*, in-16, Paris, Belin.

A. Binet, *L'Année psychologique* : V^e^ année, in-16, Paris, Schleicher.

F. Thomas, *Morale et Éducation*, in-12, Paris, Alcan.

J. Ward, *Naturalism and agnosticism*, 2 vol. in-8, London, Adam-Black.

A. Macdonald, *Experimental Study of Children*, in-8, Washington.

Le propriétaire-gérant : Félix Alcan.

Coulommiers. — Imp. Paul BRODARD.

L'ORIGINE DES DIEUX

D'APRÈS UN LIVRE RÉCENT

(*Fin* [1].)

XII

Est-il bien nécessaire de soumettre à une critique méthodique la théorie que nous venons d'exposer en ses traits généraux? C'est ce dont on se prend à douter lorsqu'on songe au nombre prodigieux de postulats dont elle impose l'acceptation, aux hypothèses invérifiées, données comme des faits, qui lui servent de fondement et l'on se demande si l'on ne serait pas en droit d'opposer à M. Grant Allen la question préalable en se fondant sur l'adage célèbre : *Quod gratis asseritur gratis negatur*? L'analyse même que nous avons faite de son argumentation, que nous n'avons, à coup sûr, point affaiblie, à dessein du moins, que nous avons même renforcée en citant bon nombre d'exemples de rites et de croyances qui ne figurent pas dans son livre, nous paraît mettre assez clairement en évidence la faiblesse de la thèse qu'il soutient et son peu de souci de l'histoire critique et prudente, qui peut seule cependant fournir à une théorie générale de l'évolution religieuse des bases solides et stables. On pourrait être enclin à penser qu'un mythologue et un ethnographe qui, dans un livre de 450 pages, ne trouve pas place à une référence, ne fait que rarement une citation précise, et, sans apporter de matériaux nouveaux à la science, se contente de mettre en œuvre, pour en tirer des conclusions fort différentes, les faits accumulés, analysés et groupés déjà, avec une érudition et une sagacité qui contraignent tous ceux qui s'adonnent aux mêmes études à une véritable admiration, par un de ses plus illustre devanciers, n'a peut-être pas conquis le droit à un examen plus approfondi de son œuvre. On peut se dire en effet, et avec quelque apparence de légitimité, que la reproduction à chaque chapitre d'un livre de pages entières de M. Frazer, si c'est un hommage perpétuellement rendu

1. Voir les numéros de juillet et août 1899.

au génie de ce grand historien des religions, ne constitue pas un titre suffisant à l'attention des gens du métier.

Mais le renom littéraire et scientifique de M. Grant Allen, le talent d'écrivain dont il fait preuve, la simplicité séduisante, pour ceux du moins qui ne connaissent pas les faits, de ses hypothèses, la haute autorité de l'homme dont il se proclame le disciple, le grand effort de construction et de synthèse qui se révèle dans son œuvre, les idées originales et neuves qui y apparaissent et qui avaient déjà conquis l'intérêt de cet excellent juge en matière d'histoire religieuse, M. Goblet d'Alviella, nous semblent légitimer une critique plus détaillée et plus précise de quelques-uns tout au moins des arguments sur lesquels il se fonde et l'imposer peut-être. Ces procédés sommaires, d'ailleurs, ne servent point au progrès d'une science : seules peuvent contribuer à son avancement, avec la recherche patiente des faits, leur analyse méthodique et la détermination de leurs relations normales, les critiques qui mettent en lumière avec précision les points faibles des interprétations antérieures et signalent dans un domaine donné les causes d'erreur avec assez de netteté pour qu'il devienne relativement aisé de les éviter à l'avenir.

Peut-être cependant serait-il équitable de remettre à plus tard un jugement motivé sur l'œuvre de M. Grant Allen, puisque lui-même nous déclare qu'il ne faut voir dans ce gros livre qu'une esquisse préliminaire de sa théorie; il n'a pas cru devoir, dit-il, produire les preuves et les textes qu'il accumule depuis vingt ans, de crainte que tout cet amas de faits n'empêche le lecteur de bien saisir les lignes principales de son argumentation, et il n'estime pas avoir sur aucun point définitivement établi le bien fondé de la thèse qu'il soutient [1]. Son seul objet a été d'indiquer, sous une forme aussi concise que le permet le souci d'être clair, la conception qu'il se faisait des étapes successives de l'humanité en marche vers l'idée du Dieu unique; il n'a pas tenté de donner à l'appui de chacune de ses affirmations les témoignages qui l'eussent validée; il voulait seulement présenter au grand public l'aperçu sommaire de sa tentative de reconstruction psychologique et indiquer en même temps aux érudits, aux anthropologistes dans quelle direction il était le plus vraisemblable que l'on trouvât les preuves qu'il n'a pas cru devoir lui-même verser aux débats. « Ce livre, dit-il, n'est autre chose qu'un sommaire de probabilités. ». Et c'est pour cela aussi qu'il n'a pas jugé nécessaire de citer ses autorités, puisque les faits sur

1. *Loc. cit.*, p. 434, 435.

lesquels il s'appuyait étaient pour la très grande majorité des faits connus; il a estimé que les notes, en un livre de cette espèce, eussent encombré un peu inutilement le bas des pages, car les érudits savent bien d'où proviennent les matériaux qu'il a utilisés, et le grand public ne juge que d'après l'impression de vraisemblance ou d'invraisemblance que lui produit une hypothèse. Textes et preuves, il nous les promet pour plus tard en une série de volumes où il reprendra en détail chacune des parties de son sujet et citera cette fois avec des références précises les témoignages sur lesquels se fonde son opinion. On pourrait donc estimer qu'il serait plus juste d'attendre le vaste ouvrage que M. Grant Allen publiera « si cet essai attire l'attention et l'intérêt du public ». Mais il nous semble précisément qu'il faille écarter ce scrupule, et dans l'intérêt même de l'auteur. Son livre, si rempli de hardies et commodes hypothèses, écrit en un style si vif et si brillant, si adroitement dégagé de tout appareil d'érudition, si respectueux de toutes les formes religieuses et si scandaleux à la fois pour les âmes pieuses, ne peut manquer de soulever cet intérêt et de fixer cette attention qu'il a souhaités et espérés; il aura succès auprès des philosophes, des lettrés et des gens du monde. Peut-être sera-t-il de quelque utilité, alors qu'il en est temps encore, de signaler les vices de méthode, les erreurs de raisonnement, les erreurs de fait même qui s'y rencontrent : M. Grant Allen en pourra tirer quelque profit pour l'achèvement des volumes que l'accueil fait à ce premier essai et la curiosité surtout qu'il a provoquée l'engageront sans doute à publier.

Et tout d'abord, il est une objection préjudicielle qui se présente à l'esprit, c'est que la définition qu'il donne de la religion est de tous points arbitraire. Si dans les formes religieuses les plus anciennes et les plus simples qui nous soient connues, les conceptions et les sentiments moraux ne tiennent aucune place, si les dieux ne se préoccupent point en ces primitives sociétés de la conduite des hommes, du bien ou du mal qu'ils ont pu se faire les uns aux autres, si c'est moins par des prières que l'on se concilie leur bienveillance et que l'on s'assure leur protection que par l'accomplissement fidèle de rites, doués d'une efficacité magique [1], en revanche, il n'est pas

1. Ce que M. Sylvain Lévy dit de la théologie des Brâhmanas se pourrait appliquer aux religions de presque tous les non civilisés : « La morale n'a pas « trouvé de place en ce système. Le sacrifice qui règle les rapports de l'homme « avec les divinités est une opération mécanique qui agit par son énergie « intime; caché au sein de la nature, il ne s'en dégage que sous l'action ma- « gique du prêtre. Les dieux inquiets et malveillants se voient obligés de capi- « tuler, vaincus et soumis par la force même qui leur a donné la grandeur. En « dépit d'eux, le sacrifiant s'élève jusqu'au monde céleste et s'y assure pour

d'exemple d'une religion qui ne se compose que de rites que nulle croyance ne vient expliquer et fonder, d'une religion où fasse défaut tout élément intellectuel, où n'apparaisse nulle tentative d'expliquer par l'action d'êtres surnaturels la formation et la marche de l'univers, l'origine de l'homme et sa destinée. C'est une grave erreur sans doute que de réduire la religion tout entière à la mythologie, mais c'est une erreur aussi que de prétendre bannir du domaine religieux tous ces éléments mythiques, toute cette théologie instinctive et spontanée, qui, tout autant que les rites, bien souvent ont servi au sentiment du divin de véhicule et d'expression matérielle. Une religion qui ne consiste plus qu'en un ensemble de pratiques rituelles est une religion morte, une religion qui se survit à elle-même. Tant qu'elle est vraiment vivante, une religion ne cesse point de rechercher dans l'intervention des dieux l'explication des multiples phénomènes qui captivent l'attention des hommes; elle est créatrice de mythes, et de mythes qui ont pour la conscience des non civilisés la valeur que présentent pour nous la science et la philosophie à la fois et la révélation religieuse. Et si ce sont, unis peut-être dès l'origine à un sens vague et obscur du divin, à une aspiration vers une sorte de communion mystique avec les vivants plus grands et plus forts que les hommes, essentiellement des considérations pratiques, des désirs et des craintes, qui sont à la base de tout le rituel religieux, cette nécessité de s'entendre avec les dieux, de négocier avec eux, si l'on ne peut disposer de moyens efficaces pour enchaîner et contraindre leur volonté, on ne la pouvait même concevoir que si déjà on avait peuplé l'univers de personnages surnaturels, aux apparences les plus diverses, mais tous identiques en leur fond, habiles magiciens qui luttent avec les sorciers et les prêtres des tribus de science, d'adresse et de force, et qui triomphent le plus souvent.

Ces êtres surnaturels, M. Grant Allen veut que ce soient les âmes des morts. Mais s'il est des religions où les morts presque seuls reçoivent un culte régulier, il n'en est pas où à elles seules les âmes occupent le monde surnaturel; partout, elles le partagent avec des dieux plus puissants qu'elles, s'ils s'occupent moins activement des hommes, et maîtres souverains de tous les phénomènes naturels. Historiquement, nous n'avons aucun moyen de déterminer lequel de ces deux éléments, l'élément rituel et l'élément mythique, qui nous sont d'ordinaire donnés en connexion assez étroite, qui

« l'avenir une place définitive : l'homme se fait surhumain. » (*La doctrine du sacrifice dans les Brâhmanas,* p. 9.)

en tout cas coexistent toujours, possède sur l'autre une véritable antériorité; logiquement, rien ne nous permet d'affirmer que le besoin intellectuel et la nécessité pratique de s'expliquer à eux-mêmes le monde au milieu duquel ils vivaient, de se l'expliquer pour pouvoir agir sur lui et l'adapter à leur usage, n'ont pas été contemporains chez les non civilisés, si même ils ne l'ont précédée, de l'invention des rites propitiatoires, dont l'un des types les plus nets nous est fourni par le culte des morts. Quels que soient d'ailleurs les rapports chronologiques de ces deux facteurs, ils nous sont donnés dans les religions actuelles, indissolublement unis l'un à l'autre; tous deux, ils concourent et au même titre, à constituer ce tout complexe d'émotions, de pratiques, d'images, de conceptions et d'habitudes qu'on appelle une religion; éliminer l'un des deux arbitrairement nous semble dépasser singulièrement notre droit, et toute théorie qui nous contraindra à procéder d'abord à cette élimination excitera par là même notre méfiance. Si le départ entre la religion et la morale, nous sommes autorisés à le pratiquer, c'est qu'en fait nous connaissons des religions, et parmi lesquelles se trouvent quelques-unes des plus grossières, des plus simples, des moins évoluées, où nulle part n'est donnée aux concepts moraux et que des règles morales et sociales apparaissent dont la sanction n'est pas proprement religieuse. Tout au contraire, à l'origine tous les mythes se rapportent à des êtres surnaturels, objets eux-mêmes d'un culte ou pareils à ceux qui en reçoivent un, et tous les rituels, d'autre part, coexistent en un même ensemble avec des récits mythiques et légendaires.

Toutes les explications des phénomènes de la nature sont, en ces civilisations encore rudimentaires, où Grant Allen prend de préférence ses exemples, des explications surnaturelles, et par là même religieuses, toutes se rattachent à l'intervention d'êtres dont la volonté peut être influencée par l'accomplissement de pratiques rituelles, qu'ils soient ou non, en fait, l'objet d'un culte; tous les rites, certaines pratiques magiques mises à part, impliquent l'intervention de personnages puissants et forts, aux formes les plus diverses, pareils à ceux qui tiennent dans les mythes les premiers rôles. Et il ne servirait de rien de distinguer ici entre les mythes funéraires et les mythes divins; ils sont exactement comparables : ce qui est vrai des uns est vrai des autres, ils soutiennent avec les rites les mêmes rapports. Dans les limites de l'expérience, ces deux éléments de toute religion, l'élément rituel et l'élément mythique, n'apparaissent jamais entièrement isolés l'un de l'autre : il est donc impossible d'établir le caractère subordonné et secondaire de l'un des deux

et vraiment arbitraire de l'affirmer. Mais ce n'est qu'à ce prix cependant que la théorie de M. Grant Allen peut demeurer cohérente. Si en effet les croyances, les mythes, les dogmes sont partie intégrante de la religion, s'ils en constituent des facteurs aussi essentiels que les rites eux-mêmes, s'ils ont leur originalité propre et possèdent à l'égard des cérémonies du culte une sorte d'indépendance et d'autonomie, une théorie de l'origine de la religion ne sera acceptable que si elle permet de comprendre leur genèse comme elle permet de comprendre celle des pratiques. De là l'obligation pour M. Grant Allen de faire dériver les mythes naturistes des croyances funéraires comme il fait dériver les cultes des esprits et des dieux de la nature du culte des morts. Ce serait une entreprise qu'il serait singulièrement malaisé de mener à bien, et c'est pour échapper à la nécessité de la tenter qu'il a pris sur lui de faire sortir du cadre de la religion tout ce qui est dogme, explication, légende ou symbole.

C'est donc d'une religion abstraite et théorique en quelque sorte, qui n'est réalisée en aucun type concret et particulier observable, que M. Grant Allen veut retracer la génèse et l'évolution, et ses conclusions ne pourront être acceptées que sous bénéfice d'inventaire dès qu'il s'agira de les appliquer à un de ces ensembles vivants de croyances et de rites, de mythes et de cérémonies, de pensées et d'actes que l'histoire nous révèle ou qui nous sont donnés dans l'expérience actuelle.

Mais de cette religion, ainsi mutilée et réduite, c'est une image encore incomplète et tronquée qu'il présente : il n'accorde en effet l'épithète de religieux qu'aux actes de culte qui ont pour objet de concilier à leurs adorateurs la protection d'êtres bienveillants et bons. Cette conception ne lui est point propre; elle a été défendue, on sait avec quel talent, quelle érudition exacte, quelle profonde intelligence théologique, par Robertson Smith et son disciple F. B. Jevons; j'ai indiqué en un précédent article [1] quelles réserves elle me paraissait appeler et en quelle contradiction elle se trouvait avec le caractère magique ou mercantile de la plupart des cérémonies du culte des dieux dans quelques-unes des grandes religions de l'humanité, le brahmanisme par exemple, ou les plus évoluées des religions des non civilisés, telles que la religion des Maoris de la Nouvelle-Zélande ou celle des Amazulu, en même temps qu'elle était impuissante à rendre compte de la véritable nature des pratiques de sorcellerie et de l'idée que se font les plus grossières des tribus

1. *La place du totémisme dans l'évolution religieuse* (*Rev. de l'hist. des religions*, T. XXXVI, p. 342-354; T. XXXVII, p. 346-353).

sauvages du sorcier lui-même, de ses affinités et de ses relations avec les dieux. Mais du moins Robertson Smith et F. B. Jevons, ramenant toutes les pratiques religieuses à l'alliance, scellée par l'aspersion sanglante sur l'autel, entre les membres d'un clan et ses protecteurs surnaturels, n'attribuant qu'au seul sacrifice sacramentaire ou mystique, au sacrifice d'union, dont l'immolation de l'animal totem forme l'un des types les plus nets, le caractère religieux, ne considérant enfin que comme une forme secondaire et dénuée de signification l'offrande alimentaire ou honorifique, étaient-ils logiques avec eux-mêmes lorsqu'ils excluaient du rang des dieux les êtres surnaturels dont on ne peut obtenir l'assistance, ou du moins la neutralité, qu'en leur payant tribut ou en entrant en lutte avec eux et en les combattant par ces incantations même et ces pratiques qui leur assurent communément le triomphe. M. Grant Allen, au contraire, qui voit dans les offrandes funéraires, offrandes dont le caractère est à coup sûr, dans un très grand nombre de cas, non pas celui d'un pieux hommage d'affection et de respect, mais une sorte de contribution payée au mort pour acheter sa coopération ou pour rémunérer son inertie, pour le détourner de desseins malfaisants ou hostiles, le prototype de tous les rites religieux, n'est pas fondé à réserver le nom de dieux aux protecteurs bienveillants des hommes, et si l'on songe au rôle prépondérant joué par les âmes des morts dans bon nombre de pratiques de sorcellerie, on ne voit pas comment il réussirait à ne pas conférer à ces pratiques le caractère religieux, inhérent d'après lui à tous les rites qui ont pour objet la propitiation des défunts. Mais si les pratiques de sorcellerie doivent être considérées, pour une large part tout au moins, comme des actes religieux, comme des cérémonies du culte, il devient impossible de ne placer au rang des dieux que les êtres bienveillants et bons qui sont spontanément disposés à répandre sur leurs adorateurs les trésors de leurs bénédictions et n'ont jamais contre eux que de paternelles colères, puisque précisément ces pratiques sont destinées à violenter la volonté des êtres surnaturels et impliquent à leur égard une défiance, qui va fréquemment jusqu'à l'hostilité. Toute distinction tombe dès lors entre les divinités funéraires et ces êtres surnaturels, auxquels M. Grant Allen concède une origine indépendante, démons, géants, esprits élémentaires, etc., et force nous est de les accepter sur le même pied dans le panthéon de la très grossière et très ancienne humanité. Il est du reste inexact en fait de soutenir que ces multiples divinités, anonymes bien souvent, ne sont l'objet d'aucun culte et que nulle précaution n'est prise contre leur mauvaise volonté : ce n'est pas contre l'hostilité des

morts seuls, pour citer un exemple entre plusieurs, que sont dirigées ces cérémonies de purification et de protection, célébrées annuellement par la plupart des communautés sauvages et que J. G. Frazer a largement décrites[1]. Ce n'est donc pas pour se conformer plus rigoureusement à la réalité, mais pour les besoins seulement de sa théorie, que M. Grant Allen réduit la religion à n'être qu'un ensemble de pratiques rituelles, auxquelles sont associés du dehors et d'une manière en quelque sorte adventice et fortuite, des légendes et des dogmes, et si parmi ces pratiques il choisit celles-là seulement qui lui paraissent s'adapter à la conception qu'il se fait arbitrairement des cultes funéraires, c'est que de ce type seul de culte doivent naître, pour que sa construction conserve son unité et son harmonie, les institutions et les coutumes religieuses.

Il est d'ailleurs à remarquer que sous la pression des faits, M. Grant Allen est obligé d'être infidèle aux principes mêmes qu'il pose : d'une part en effet, il lui faut, comme les autres historiens de la religion, aller rechercher dans des croyances, dans des conceptions, et qui, chez les non civilisés, ne sauraient s'exprimer sous forme abstraite, la raison même des pratiques et des rites, qui d'après lui, constituent à eux seuls la religion entière, et, la porte une fois rouverte par là à la mythologie, l'étude des cérémonies propitiatoires, redevenue, en une certaine mesure, justiciable de ses méthodes, se doit plier à la nécessité de tenir quelque compte des résultats qu'elle a obtenus. D'autre part, il est contraint de reconnaître, et il en tire même de très importantes et très curieuses conséquences, dont quelques-unes sont fort exactes, que ce n'est pas seulement l'amour, mais la crainte, la terreur, une sorte d'aversion même, qui inspirent les rites en usage dans le culte des morts. Dès lors, l'édifice construit par M. Grant Allen est fort ébranlé, et par lui-même : les pratiques cérémonielles, destinées à neutraliser la mauvaise volonté des défunts ou même à les contraindre à assister le célébrant et à collaborer avec lui, s'il faut les reconnaître comme ayant une valeur religieuse, impliquent un caractère divin chez ceux qu'elles sont destinées à fléchir; cette valeur, M. Grant Allen ne saurait la leur dénier, puisqu'il y a pour lui une exacte équivalence entre les deux mots funéraire et religieux, mais ces êtres malveillants dont il veut bien concéder à ses adversaires l'origine indépendante sont eux aussi l'objet de rites propitiatoires de cette espèce; ils sont donc regardés en une certaine mesure comme des dieux. Pour n'être pas acculé à cette conclusion, il faut dénier à la magie toute valeur,

1. *The Golden Bough*, p. 157.

toute signification religieuse, mais c'est ce qu'un partisan exclusif de la nécrolatrie, tel que M. Grant Allen, ne saurait sans flagrante inconséquence concéder à ses adversaires.

Laissons maintenant de côté ces questions préjudicielles et examinons en eux-mêmes les faits.

XIII

Le principe qui est à la base même de son livre, sa thèse essentielle, la réduction de tous les autres cultes à des formes diverses du culte des morts, de tous les dieux à des âmes désincarnées, investies de dons surnaturels et d'un pouvoir incomparable avec celui des vivants, M. Grant Allen le pose comme s'il était évident par lui-même; il ne tente pas de l'établir par des faits, il n'essaye pas d'en démontrer le bien fondé ni l'exactitude, il procède par affirmations. Peut-être s'en remet-il à la suite de l'ouvrage, où sans cesse, pour résoudre les multiples problèmes que font naître la description et l'histoire des pratiques religieuses, il a recours à ce même postulat, pour nous convaincre de sa légitimité; les services qu'il rend et sa fécondité indéfinie en applications viendraient ainsi lui conférer après coup une sanction qui lui fait, au point de départ, entièrement défaut. M. Grant Allen aurait procédé alors comme les mathématiciens qui supposent le problème résolu et vérifient par l'exactitude des conséquences qui en découlent la légitimité de l'hypothèse qu'ils ont formulée. Le malheur, c'est qu'ici les conséquences elles aussi sont hypothétiques et qu'il faudrait déjà, pour qu'elles fussent acceptables, que le principe même dont elles découlent reposât sur des preuves de fait ou du moins sur des présomptions tirées de faits distincts de ces conséquences mêmes et extérieurs à elles. Or ce sont ces preuves et ces présomptions qui font défaut et leur absence est d'autant plus regrettable qu'au premier coup d'œil du moins, ce que nous savons de la vie religieuse des non civilisés ne semble pas déposer en faveur de la thèse soutenue par M. Grant Allen.

Nous ne connaissons aucun peuple non civilisé dont les seules croyances religieuses soient des croyances relatives à l'autre vie et à l'intervention des morts dans les affaires de ce monde et où les seules pratiques religieuses en usage soient des pratiques funéraires. Nous ne pouvons discerner aucun parallélisme exact entre le degré de civilisation d'un groupe social donné et la place que tiennent dans sa religion le rituel funéraire, l'adoration et la propitiation des défunts et les conceptions relatives au rôle joué par les âmes des

défunts dans le gouvernement du monde et à leur influence sur la destinée des vivants.

Dans le monde surnaturel que conçoivent tous les sauvages et qui n'est pas juxtaposé à l'univers matériel, mais étroitement mêlé et comme confondu avec lui, coexistent avec les âmes des défunts, des esprits, à forme animale ou humaine, mais qui ne sont pas regardés comme ayant jamais animé des corps d'hommes ou d'animaux, souvent même des esprits sans formes, des forces, des puissances qu'on redoute et qu'on veut fléchir[1]. Les astres, la lune et le soleil, le vent, le feu, la mer, sont considérés comme des vivants et des vivants doués d'un pouvoir surnaturel pareil à celui des esprits; des animaux, des arbres, des rochers, des lacs, des fleuves et des fontaines sont adorés parce qu'une certaine force est en eux, une certaine énergie divine, semblable à celle qui est à la disposition des sorciers, des magiciens et des prêtres. Les sorciers eux-mêmes ne diffèrent pas des dieux, en nature du moins, sinon en puissance, et parmi les hommes vivants — M. Grant Allen est le premier à proclamer le fait, sans s'apercevoir très nettement qu'il ne dépose pas en faveur de sa théorie — il en est qui reçoivent un culte dont les pratiques sont de même ordre que celles qui constituent le culte des morts[2]. Enfin des alliances existent entre certains groupes humains, certains clans et certaines espèces animales et végétales, qui donnent naissance à tout un ensemble de coutumes à demi religieuses et de cérémonies analogues à des rites sacrés : c'est ce qu'on appelle le totémisme.

Sur tous ces êtres surnaturels des légendes existent; partout se racontent des mythes qui les mettent en scène et parfois les actes rituels se mêlent d'une si étroite façon aux épisodes des cosmogonies primitives qu'il est impossible d'affirmer en toute certitude, si le mythe cosmique ou étiologique ne fait que transposer à l'origine des choses les phases diverses du sacrifice ou si le sacrifice se présente à nous comme une sorte de mise en action dramatique des stades successifs de l'évolution de l'univers. Tous ces éléments divers sont au même plan et nous les trouvons, plus ou

1. Sur ce caractère mal défini des êtres divins dans les groupes ethniques qui se trouvent au plus bas degré de l'évolution religieuse, voir par ex. J. Mackengie, *Ten years north of the Orange niver*, p. 137.

2. Voir par ex. Pedro Fages, *Voyage en Californie* (*in* Ternaux-Compans, *Nouvelles annales des voyages et des sciences géographiques*, t. CI (1844), p. 153, 327; A. Bastian, *Ein Besuch in San Salvador*, p. 204; J. Adams, *Remarks on the country extending from the Cope Palmas to the river Congo*, p. 111; Vincendon-Dumoulin et Desgraz, *Iles marquises*, pp. 226, 240 sq.; J. Kubary, *Die religion der Pelauer*, *in* A. Bastian, *Allerlei aus Volks-unct-Menschenkunde*, I, p. 30 sqq.

moins développés, plus ou moins rudimentaires, mais nous les trouvons tous ou presque tous, dans toutes les sociétés, quelle que soit l'étape où elles en sont arrivées de la longue route que suit l'humanité. Entre eux, nulle chronologie; ils ne portent pas de date; on ne peut les sérier dans le temps que par hypothèse et nul contrôle externe ne peut permettre d'établir si les hypothèses que l'on forme sont bien ou mal fondées. A la conscience même des non civilisés, les esprits des plantes, des pierres ou des eaux et les âmes des morts apparaissent comme deux classes d'êtres distincts et irréductibles : c'est le cas en Mélanésie [1] par exemple, c'est le cas aussi pour les populations de la côte de Guinée, comme les travaux de A. B. Ellis l'ont si nettement mis en lumière [2], pour les Esquimaux [3], pour les Peaux-Rouges de l'Amérique du nord [4], pour les populations anaryennes de l'Inde [5]. Et chez les ancêtres des peuples civilisés actuels les mêmes distinctions apparaissent universelles, en Grèce, à Rome, dans l'Inde, dans les tribus barbares germaniques ou slaves, et elle a survécu dans le folk-lore. Les *jinns* ne sont pas pour les Arabes préislamiques, pas plus au reste que pour les Arabes actuels, les âmes des défunts [6], ils n'ont en eux rien qui marque leur origine humaine; dans toute l'antiquité assyro-chaldéenne les démons et les dieux sont d'autre essence, si j'ose dire, et appartiennent à une autre classe, à une autre race que les hommes [7].

Il arrive parfois qu'en dépit de ce mélange d'éléments divers, on puisse assigner en une société donnée, une antériorité, tout au moins probable, de certaines formes de cultes sur certaines autres et, chose surprenante, il n'est point rare en ce cas que le culte qui semble le plus récent, ce soit un culte ancestral. C'est ce qui semble bien s'être passé en Polynésie et, d'après certains écrivains,

1. Voir, à ce sujet, R. Codrington, *The Melanesians*, p. 120 et seq., 151 et seq., sur la distinction entre les *vui* (spirits) et les *tamate* (ghosts).

2. *The Tshi-speaking peoples of the Gold Coast of West Africa* (1887); *The Ewe-speaking peoples of the Slave Coast of West Africa* (1890); *The Yoruba speaking peoples of the Slave Coast of West Africa* (1894). Cf. M. H. Kingsley, *Travels in West Africa* (1897) et *West African Studies* (1899).

3. Voir spécialement sur les croyances des Esquimaux, D. Cranz, *History of Groenland*, 1770; Egede, *Description et Histoire naturelle du Groenland*, 1763; F. Boas, *The central Eskimo* (*Annual Rep. of the Bureau of Ethnology*).

4. L. H. Morgan, *League of the Iroquois*, p. 64.

5. Voir, sur les tribus anaryennes de l'Inde, V. Crooke, *The popular religion and folk-lore of Northern Indian*; Dalton, *Descriptive Ethnology of Bengal*; G. S. Campbell, *Notes on the Spirit basis of Belief and Custom*, Bombay, 1885.

6. Voir sur ce point les chapitres relatifs aux *jinns* dans le beau livre de Robertson Smith, *The Religion of the Semites* (1889).

7. Voir François Lenormant, *La Magie chez les Chaldéens et les Origines accadiennes*, Paris, 1874.

en Mélanésie et en Micronésie, à tel point qu'on a pu aller jusqu'à soutenir qu'en cette région du monde les cultes funéraires étaient des cultes d'importation et qu'il a fallu pour établir leur originalité et leur ancienneté au moins relative, tout un appareil imposant de preuves à Steinmetz [1]. Il a réussi à notre sens à montrer qu'en Micronésie et en Polynésie la crainte des morts et les actes rituels qu'elle comporte sont aussi anciens, tout au moins, que le culte des dieux naturistes et les légendes où ils figurent. C'est là en effet la règle universelle : toutes les croyances élémentaires et les pratiques qui en découlent immédiatement remontent jusqu'à un très lointain passé, à un passé où il ne nous est pas donné de pénétrer et dont nous ne sommes autorisés à rien dire scientifiquement. Mais sous la forme définie et précise de culte des ancêtres, d'adoration des chefs divinisés, il y a toute raison de croire, comme Gerland et après lui Albert Réville ont essayé de le démontrer et comme Steinmetz l'a admis avec eux, que la religion funéraire est postérieure, en Polynésie du moins, aux cultes naturistes. Chez les tribus bantus de l'Afrique australe, où les cultes ancestraux ont pris un tel développement que seuls ils subsistent vraiment vivants, à côté des pratiques de sorcellerie, des mythes ont persisté cependant et quelques cérémonies éparses qui attestent de la façon la plus évidente l'existence antérieure d'une religion naturiste qui est allée s'effritant et se dissolvant avec les années : on ne saurait donc faire ici, en bonne critique, du culte des morts, l'antécédent du culte des dieux célestes ou des dieux de la végétation [2].

Ce serait d'ailleurs une grave erreur que de croire que les cultes ancestraux caractérisent les civilisations peu évoluées et rudimentaires encore, les cultes naturistes les peuples arrivés déjà à une organisation plus complexe et plus savante. Les Amazulu sont au nombre des peuples les plus intelligents et relativement les plus civilisés d'Afrique; les hécatombes funéraires n'étaient nulle part plus abondantes ni les rites célébrés en l'honneur des défunts plus fidèlement observés que dans ces royaumes de la côte de Guinée, le royaume Achanti ou le Dahomey, où une structure sociale déjà très compliquée et une civilisation naturelle assez développée s'alliaient à une réelle férocité de mœurs, et c'est quand les Polynésiens sont parvenus à un étage vraiment élevé de civilisation et à un développement très avancé déjà de la pensée religieuse et métaphysique que le culte des chefs divinisés a pris chez eux toute son importance

1. *Ethnologische Studien zur ersten Entwicklung der Strafe*, t. I, p. 251-277.
2. Callaway, *The religious system of the Amazulu.*

et son extension. En revanche, il est des populations encore très grossières et qui semblent presque aux derniers rangs de l'humanité, chez lesquelles coexistent avec des croyances et des pratiques funéraires, encore trop mal organisées pour pouvoir constituer une véritable religion et un véritable culte, des traces indéniables d'une sorte de théisme, d'une adoration pieuse pour la personne d'un dieu bienfaisant, qui, par tous ses caractères, se différencie autant qu'il est possible de l'âme d'un mort et qui est honoré par des rites qui ne sont pas de tout point semblables aux rites accomplis pour se concilier la bienveillance des défunts. M. Lang, dans un récent ouvrage, a réuni toute une collection de faits fort curieux de cette nature[1]; il s'en est à notre sens exagéré singulièrement la valeur, lorsqu'il a voulu aller y chercher les preuves de la réalité d'une sorte de monothéisme ou plutôt d'hénothéisme primitif, tout pénétré de sentiment moral et d'émotion religieuse, mais il n'en est pas moins certain qu'il a très clairement établi que nous rencontrons chez les populations, qui se trouvent au plus bas degré de la civilisation, la conception et la vénération respectueuse de dieux qui ressemblent fort peu à des morts divinisés, le Puluga par exemple des Andamènes ou le Dendid des Dinkas du Haut Nil, voire même le Baiame, le Daramulun, ou le Pundjel des Australiens, bien qu'en ces derniers cas l'anthropomorphisation soit beaucoup plus complète.

Il est à remarquer d'ailleurs que, comme Lang le signale fort justement[2], les dieux célestes qui tiennent dans les mythologies et les religions des non civilisés une si importante place ne sont pas nécessairement conçus comme des esprits; ce sont des vivants et des vivants doués d'une surnaturelle puissance, mais il arrive que leur nature spirituelle, leur nature d'ombres ou d'âmes ne soit point du tout affirmée, et lorsqu'on se les représente comme des hommes magnifiés, il semble que ce soit beaucoup plutôt comme des hommes vivants, des hommes de chair et d'os que comme des spectres ou des morts. Très souvent aussi, ce sont les objets naturels eux-mêmes qui sont ainsi investis de vie et de personnalité, qui ont en eux une force divine, sans qu'ils aient pour cela revêtu des traits humains; ils accomplissent des actes d'hommes et sont animés de passions

1. *The Making of Religion*, p. 87-200, 210-250. Cf. Sidney Hartland, *The High Gods of Australia* (*Folk-Lore*, vol. IX, p. 290-329). M. Hartland fait avec beaucoup de vigueur et de précision la critique de la théorie du théisme primitif de Lang; mais il résulte des textes mêmes qu'il a groupés que quelques-uns au moins des dieux d'Australie ont un caractère naturiste ou thériomorphique assez nettement marqué; c'est là tout ce qui nous importe ici.

2. *Loc. cit.*, p. 201-209.

humaines sans que leur forme extérieure se soit modelée sur celle des mortels : tantôt les astres, par exemple, gardent leur forme d'astres, tantôt ils sont conçus comme des animaux [1].

Le culte direct des animaux et des plantes est, au reste, l'un des plus répandus. Des oiseaux et des bêtes, dit Brough Smyth, tels sont les dieux des Australiens[2]. L'ours indigène en particulier est l'objet d'une vénération toute spéciale[3]. C'est une mante religieuse *I Kaggen* qui joue le rôle prépondérant dans la mythologie des Boschimans et, identifiée avec le dieu Cagn, semble-t-il, aussi dans leur religion; Cagn pouvait au reste revêtir d'autres formes, celle d'antilope par exemple, et sa fille, raconte-t-on, a épousé des serpents. Il a pour femme l'Hyrax, pour fille adoptive le porc-épic[4]. L'un des plus marquants parmi les personnages mythologiques de la Mélanésie, c'est Marawa, l'araignée, le compagnon fidèle de Qat, le héros civilisateur, l'inventeur des arts[5]. Chez les Samoans, les dieux sont presque tous conçus sous forme animale et c'est l'espèce entière qui est divinisée et adorée, sans qu'il s'agisse de totémisme au sens étroit du mot[6]. La divinité protectrice des Indiens Tlinkits est le corbeau Yehl[7]; les Koniagas attribuent la fabrication de la mer, des rivières et des collines, à un oiseau et à un chien, tout-puissants démiurges auxquels ils font également remonter leur origine[8]. Presque tous les dieux des Zunis sont des dieux thériomorphiques[9]. Les Acagchemen de Californie adoraient le grand busard[10], les Ainos et les Ghilyaks

1. Voir A. Lang, *La Mythologie*, p. 179, sur la conception du soleil en Nouvelle-Zélande et dans certaines tribus de l'Amérique du Nord; sur la conception du ciel et de la terre en Nouvelle-Zélande : Taylor, *New Zealand and its inhabitants*, p. 110-112; sur l'arc-en-ciel, G. Grey, *Polynesian Mythology*, p. 1 et seq.; conçu comme un serpent : E.-B. Tylor, *La civilisation primitive*, I, p. 336-337; sur l'éclipse assimilée à un chien féroce ou à un jaguar par les Chiquitos et les Tupis, *ibid.*, p. 376-77 et seq.; sur le soleil couchant sous la forme d'un cygne rouge, Schoolcraft *Algic. Research.*, II, p. 1-33; sur l'oiseau tonnerre, Tylor, *Loc. cit.*, p. 416-417; sur la personnification de la Nuit, R. Codrington, *loc. laud.*, p. 156; De Santa Anna Néry, *Folk-lore brésilien*, p. 55 et seq.; sur la conception que les Australiens se font des astres, Brough Smyth, *Aborigines of Victoria*, I, p. IX.

2. *Ibid.*, même page, cf. Fison et Howitt, *Kamilaroi and Kurnai*, p. 210.

3. Brough Smyth, *Loc. cit.*, I, p. 449.

4. A. Lang, *Loc. cit.*, p. 330-332, citant Bleek, *A brief account of Bushman folk-lore*, et Orpen, *A glimpse into the mythology of the Mâluti Bushmen*.

5. R. Codrington, *Loc. cit.*, p. 152, 157, 373.

6. G. Turner, *Samoa*, p. 16-22. Voir aussi les chap. IV et V.

7. Holmberg, *Ethnogr. Skizzen über die Volker der russischen Amerika*, p. 52-63; H. H. Bancroft, *The native peoples of the Pacific States of North America*, III, p. 98 et seq. Cf. A. Krause, *Die Tlinkit Indianer*.

8. H. H. Bancroft, *Loc. cit.*, p. 104.

9. Fr. Cushing, cité par A. Lang, *Loc. cit.*, p. 377 et seq.

10. Boscana in : An American, *Life in California*, p. 291 et seq.

adorent encore l'ours[1]; les Kamtchadales montrent aux phoques et aux lions de mer un cérémonieux respect qui va presque jusqu'à l'adoration[2]. Les Stiengs du Cambodge ont pour l'éléphant une vénération pieuse[3]. D'autre part, on sait de quelle religieuse ferveur les animaux domestiques sont l'objet dans la plupart des populations pastorales[4]. Les Todas du Dekkan rendent à leur bétail un véritable culte[5] et les moutons sont tenus par les Madis de l'Afrique centrale pour des animaux à demi divins[6]. Chez les Zoulous[7] et les Damaras[8], les bœufs sont considérés comme sacrés.

Le nombre des plantes qui reçoivent un culte est lui aussi considérable. Le culte du chêne a été presque universel parmi les peuples de race aryenne; Gaulois, Grecs, Germains, Slaves, Italiotes lui accordaient des hommages et cherchaient par la célébration de rites sacrés à se concilier la protection de l'arbre divin[9]. Les Karens adressent des prières à l'esprit du riz[10] et les Dayaks célèbrent en son honneur des cérémonies propitiatoires[11]. Lorsque les Katodis ont à abattre un arbre, ils déposent en offrande au pied d'un arbre de la même espèce de l'encens et des noix de coco et le supplient de bénir leur entreprise[12]. Au Gilgit, on fait une aspersion de sang de chèvre sur les arbres avant d'y mettre la hache[13]. Nous retrouvons

1. Scheube, *Le culte et la fête de l'Ours chez les Ainos* (Rev. d'Ethnogr., I, p. 302 et seq.); J. Deniker, *Les Ghiliaks* (Rev. d'Ethnogr., II, p. 307 et seq.). Ce culte est très répandu chez les Peaux-Rouges. Voir par ex. P. Cl. Dablon, *Relations de la Nouvelle-France des années 1671-72*, p. 135; A. Henry, *Travels and Adventures in Canada between the years 1760 and 1776*, p. 143 sq.: J. Bartram, *Observations made in his travels from Pensilvania to Ononclago Oswego, and Lake Ontario in Canada*, p. 25.

2. Steller, *Beschreibung dem Lande Kamtschatka*, p. 280, 321.

3. Moura, *Le Royaume du Cambodge*, I, 422.

4. J. G. Frazer, *Loc. cit.*, p. 135-138; F. B. Jevons, *Loc. cit.*, ch. X et XII; Robertson Smith, *Loc. cit.*, p. 293 et seq.; v. aussi L. Marillier, *Rev. de l'Hist. d. Rel.*, T. XXXVI, p. 248 et seq.; T. XXXVII, p. 227-233.

5. Voir W. Marshall, *A phrenologist among the Todas*; Breeks, *Primitives tribes of the Nilagiris*.

6. R. W. Felkin, *Notes on the Madi or Moru tribes of central Africa* (Proceed. of the R. Soc. of Edinburgh, XII, p. 306 et seq.).

7. Shaw, *Memorials of South Africa*, p. 59; C. Rose, *Four years in Southern Africa*, p. 79; L. Grout, *Zululand*, p. 111; sur une autre tribu bantu, les Balonda, voir D. Livingstone, *Explorations dans l'intérieur de l'Afrique australe*, p. 508.

8. C. Anderson, *Lake Ngami*, p. 222 et seq.; F. Galton, *Narrative of an Explorer in tropical South-Africa*, p. 138.

9. J. G. Frazer, *Loc. cit.*, I, p. 58, 64; II, p. 285-286, 291-292.

10. E. B. Cross, *On the Karens* (Journ. of the Amer. Orient. Soc., IV, p. 309).

11. Spencer Saint-John, *Life in the Forests of the Far East*, I, p. 187.

12. *Journ. R. Asiat. Soc.*, VII, 29, cité par Frazer, *Loc. cit.*, I, p. 63.

13. Biddulph, *Tribes of the Hindoo Koosh*, p. 116.

le culte des arbres à la Côte de l'Or[1], au Cambodge[2], chez les Votiaques[3], dans l'Inde presque entière[4]; les végétaux parfois servent de totems[5] et il est inutile d'insister ici sur les pratiques par lesquelles se manifestent pour les céréales[6] et pour la vigne une religieuse adoration et sur lesquelles nous aurons à revenir plus loin.

Or ces animaux et ces plantes, c'est bien en eux-mêmes et pour eux-mêmes qu'ils sont adorés et non pas parce qu'ils servent de demeures aux âmes des défunts. Ce n'est point que dans les arbres ou les animaux ne se réincarnent parfois des âmes et que les esprits des morts ne prennent gîte assez fréquemment dans les ramures des bois, c'est le cas par exemple chez les Dieyeries d'Australie[7] et les indigènes des Philippines[8]; il arrive aussi qu'une liaison étroite existe entre un arbre et un homme et qu'il se soit fait entre eux comme une sorte d'échange d'âmes[9]. Mais la croyance est alors expressément mentionnée, et le culte ne revêt pas le caractère collectif et public qu'il affecte communément; rien ne nous autorise, là où les coutumes ne sont pas semblables, à inférer l'existence d'une croyance qui n'est pas explicitement, ni implicitement acceptée par une population au moment où elle est soumise à notre observation. Il est d'ailleurs certain que les génies des arbres, les divinités sylvestres n'ont jamais été considérés dans l'antiquité classique, où le culte des morts tenait une si grande place, comme des divinités funèbres et qu'elles ne soutiennent même pas avec le groupe des divinités chthoniennes de la végétation, comme Demeter, qui ont avec les dieux des morts d'étroites connexions, des rapports très évidents[10].

Les choses étant ainsi, il semble bien qu'il eût été impossible à M. Grant Allen de tirer de la seule analyse des faits la théorie qu'il a

1. Labat, *Voyage du chevalier des Marchais en Guinée, iles voisines et à Cayenne*, I, 338.
2. J. G. Frazer, *Loc. cit.*, p. 67.
3. M. Buch, *Die Wotjaken*, p. 124.
4. W. Crooke, *The popular religion and Folk-lore of Northern India*, II, p. 83 sq. Cf. pour le culte des arbres en général : J.-H. Philpot, *The Sacred Tree* (1897).
5. F. B. Jevons, *Loc. cit.*, p. 206 et seq. Sur le culte, peut-être totémique, de la vigne chez les Béchuanas, voir Arbousset et Daumas, *Voyage au Nord-Est de la colonie du Cap*, p. 212.
6. J. G. Frazer, I, 330-409.
7. S. Gason, *The Dieyerie Tube*, in *The Native Tribes of South Australia*, p. 280.
8. Mallat, *Les Philippines*, I, p. 65; II, p. 85.
9. G. Duloup, *Huit jours chez les M' Bengas* (Rev. d'Ethnogr., II, p. 223). Cf. les textes et les autorités cités par E. Sidney Hartland, *The Legend of Perseus*, T. II, p. 31-40. Voir aussi F. B. Jevons, *Plutarch's Romane Questions*, Introduction, p. LXXXVI et seq.
10. Voir J. Murr, *Die Pflanzennelt in der Griechischen Mythologie* (1890).

produite dans son livre. Dans toutes les civilisations anciennes et dans toutes les sociétés non civilisées, nous retrouvons le culte des morts, mais juxtaposé à d'autres formes religieuses, qui coexistent avec lui, sans qu'il soit vraiment possible de mettre en elles une chronologie, sans qu'il soit possible non plus d'établir une connexion rigoureuse entre tel stade de l'évolution sociale et l'adoration de telle ou telle classe d'êtres surnaturels. Les cultes ancestraux, qu'il convient de distinguer du respect superstitieux et de la crainte affectueuse pour les morts en général, semblent, autant qu'en ces matières on peut prudemment affirmer quelque chose, d'une date plus récente, en certains groupes ethniques du moins, que l'adoration des forces naturelles, que celle surtout des animaux, des plantes, des sources et des rochers, et c'est pour avoir porté particulièrement leur attention sur cette forme des religions funéraires, nous semble-t-il, que certains historiens et mythologues, tels que Vodskov[1], ont cru pouvoir affirmer l'antériorité du naturisme sur l'animisme, et surtout dans la race indo-européenne. Mais si la terreur des morts et les offrandes propitiatoires aux défunts, nous les retrouvons dans les communautés les moins évoluées et les plus grossières, alors que les cultes ancestraux proprement dits ne sont pas constitués, un naturisme rudimentaire nous apparaît toujours coordonné avec ce « spiritisme » primitif. Il est l'antécédent du polythéisme des grandes sociétés barbares, comme l'effroi inspiré par les revenants, la tendresse persistante pour ceux qui ne sont plus, la foi dans la puissance persistante du sorcier mort annoncent et préparent la formation des cultes réguliers de famille, de clan ou de tribu où le dieu est un ancêtre magnifié ou un chef revêtu d'une surnaturelle grandeur.

Il ne semble pas que ces deux formes religieuses, très nettement différenciées et individualisées toutes deux, puissent dériver l'une de l'autre; elles procèdent plutôt l'une et l'autre, à notre sens, à la fois d'un sentiment confus de l'animation de la nature, conçue comme un ensemble de vivants, d'une émotion de crainte devant des forces redoutables et qui apparaissent mystérieuses, parce qu'elles sont à la fois inconnues et inintelligibles, d'un besoin de protection et d'aide surhumaines en face de cet univers hostile et insondable et de la croyance à la possibilité d'agir sur ces forces par certains procédés, dont les lois d'association expliquent assez clairement la genèse (magie sympathique, etc.). L'homme, l'animal, la plante, le rocher, la source, le fleuve, la mer, tout ce qui sert ou qui nuit, tout

1. *Sjædyrkelse og Naturdyrkelse* (1897, Copenhague).

ce qui aide ou entrave, est alors adoré et on cherche à se concilier la bonne volonté de ce divin vaguement conçu ou à désarmer son hostilité, sans qu'on fasse sur sa nature intime des hypothèses qui seraient fort peu d'accord avec l'attitude d'esprit essentiellement pratique et l'intelligence rebelle aux spéculations des sauvages les plus grossiers.

En cette sorte de culte des puissances, des « numina », utiles et nuisibles, dont les rites sont magiques en leur essence, des différenciations se sont sans doute introduites; des types religieux distincts ont alors conquis leur physionomie propre et leur individualité séparée. Le phénomène de la mort devait être un des premiers à fixer l'attention; la crainte de la contagion de la mort, qui repose sur cette croyance à l'action du semblable sur le semblable presque universelle chez les non civilisés, suffit sans doute à expliquer la terreur du cadavre, et l'idée fort confuse que se font les sauvages de la cessation de la vie permet de comprendre l'effroi qu'ils ont dû éprouver à la pensée que le mort pouvait se dresser parmi eux, à demi décomposé déjà, et les faire semblables à lui. On conçoit dès lors le sens des pratiques pieuses, destinées à l'apaiser s'il est irrité : elles sont de même nature que les sacrifices aux bêtes fauves ou aux fleuves qui réclament une proie. L'affection qui demeure pour ceux qui ne sont plus fournit d'ailleurs une interprétation pour les offrandes faites sur les tombes des défunts même qu'on ne redoute pas. Mais ce n'est guère qu'à ceux qui durant leur vie étaient renommés pour leur force, leur intelligence, leurs connaissances surnaturelles, à ceux qui possédaient des richesses ou un rang élevé, une autorité particulière dans la communauté qu'un véritable culte est rendu, et ce culte, ils le recevaient déjà, à vrai dire, sous une autre forme pendant leur vie terrestre. Ce n'est pas seulement parce qu'ils sont morts, qu'on implore leur assistance, mais parce qu'investis, dès cette vie, d'un *mana*, d'un pouvoir particulier, ils peuvent l'exercer en faveur des vivants [1], et que leur mort même les met à certains égards dans la dépendance des vivants, qui peuvent se concilier leur aide, en pourvoyant à leurs besoins. Mais ce même raisonnement se peut faire pour bien d'autres d'entre ces forces divines, d'entre ces vivants divins, et s'est fait en réalité. Le même processus psychologique qui a conduit à l'adoration des animaux dont on pouvait espérer assistance, au culte propitiatoire des animaux nuisibles ou de ceux dont on mangeait la chair, a conduit à la pratique des rites funé-

1. L. Marillier, *La place du totémisme dans l'évolution religieuse* (Rev. de l'Hist. des Rel., T. XXXVII, p. 360 et seq.); et les autorités citées à cette place sur le culte des hommes vivants, *ibid.*, p. 393, et les autorités citées.

raires, mais les autres formes religieuses n'impliquent pas plus la préexistence du culte des morts que le culte des morts n'implique leur préexistence à elles. Ce sont, à nos yeux, des développements coordonnés et non pas subordonnés les uns aux autres et nous ne trouvons pas entre eux logiquement cette dépendance que les faits étaient impuissants à manifester.

La grave erreur qui a contribué à donner à la thèse evhémériste le regain de faveur qu'elle a, à plusieurs reprises, obtenue, c'est l'opinion commune que la notion d'esprit est à la base de toute conception religieuse, et que cette notion d'autre part, seules les idées qui se groupent autour du phénomène de la mort la pouvaient, sinon engendrer, du moins intensifier et grandir jusqu'au point où elle est en état d'exercer sur les pensées et les actes une influence appréciable. Mais il n'apparaît pas qu'il y ait aucune liaison essentielle entre la croyance à l'existence d'agents surnaturels, de la bienveillance ou de la malveillance desquels dépend la destinée de l'homme au cours de sa vie, son bien-être ou son mal-être, et la conception de la nature spirituelle de ces agents. Or c'est la conviction qu'ils peuvent nuire ou servir et que certains rites peuvent les décider ou les contraindre à assister ceux qui les accomplissent ou du moins à ne pas leur faire de mal, qui sont à la base de toute religion. Et en fait, comme l'a montré Lang et comme nous le rappelions plus haut, il n'apparaît pas que les plus grossiers d'entre les sauvages conçoivent leurs dieux comme des esprits; ils se représentent, ce qui est fort différent, les animaux, les plantes, les rochers, les eaux, les nuages, les astres, les objets même comme doués d'une vie et d'une personnalité analogue à la leur, et investis d'une puissance qu'eux-mêmes ne possèdent pas.

D'autre part, et M. Grant Allen lui-même l'indique nettement, il semble bien que l'idée que se font fréquemment les non civilisés de l'autre vie, ce soit celle d'une sorte de survie obscure du cadavre qui n'implique nullement la notion d'un esprit distinct du corps et qui se soit évadé hors de lui. Il semble que des phénomènes, tels que le rêve, l'hallucination, la catalepsie, la syncope, le souvenir vif, le reflet, l'ombre, etc., aient suggéré l'idée de ce double, à demi matériel seulement, des vivants et que l'on se soit servi alors de cette conception tirée d'ailleurs pour expliquer le phénomène mystérieux et troublant de la mort et la présence persistante de ceux qui ne sont plus dans la conscience des vivants.

La préoccupation de la justice distributive n'a pas créé la conception de la vie d'outre-tombe et une parfaite iniquité préside longtemps à la répartition du bonheur et du malheur dans l'au-delà, mais

cette conception, les exigences morales de la conscience l'ont façonnée à leur guise; le besoin que soient réparées les injustices de la terre a trouvé à s'y satisfaire pleinement et on en est venu à croire que c'étaient sur des fondements moraux que s'était édifiée autrefois la croyance à l'immortalité de l'âme. Il n'en va pas autrement ici : il n'y a pas de liaison entre la notion de la mort et la notion d'esprit, il n'y a pas de liaison non plus entre la notion d'esprit et l'ensemble de croyances et d'émotions qui entraîne l'accomplissement des rites religieux, mais il y existe entre ces divers états de conscience des connexions qui se sont nouées au cours de l'évolution et qui nous font croire à l'heure actuelle à leur interdépendance originelle.

Dès que l'idée d'esprit a été acquise d'autre part, on n'en a nullement limité l'application à l'homme seul, mais tous les êtres et jusqu'aux objets fabriqués ont été doués d'une âme par la conscience des non civilisés [1], et le culte des esprits, des plantes, des animaux, des pierres, des eaux, etc., s'est constitué simultanément avec le culte des âmes humaines. La forme animiste de la religion est, à nos yeux, dans les deux cas une forme dérivée, mais les cultes naturistes ne dérivent pas des cultes funéraires et ce ne sont pas les âmes des défunts qui animent le fleuve qui coule impétueux ou l'éléphant qui rôde dans la forêt, ce ne sont point elles qui font les arbres se couvrir de leur verdure, ni briller le soleil.

XIV

M. Grant Allen, convaincu que toute religion est en son essence animiste, ou procédant du moins comme s'il en était convaincu, semble s'être assigné pour tâche de montrer que ce sont les rites funéraires eux-mêmes qui ont donné à la notion d'esprit toute sa précision et sa netteté. C'est dans ce but qu'il a retracé cette évolution de la notion de la mort qui nous conduit, par étapes successives, de la conception barbare et grossière de la survie du cadavre à l'idée d'une âme immatérielle dont la fuite réduit le corps à n'être plus qu'un amas de chairs inertes. Les trois stades princi-

1. Voir sur ce point : E.-B. Tylor, *La civilisation primitive*, I, p. 548-577. Le P. Le Jeune, *Relation de la Nouvelle France* de l'année 1634, p. 58; le P. H. Lallemant, *Rel. de la N. F.* de l'année 1627, p. 7; le F. G. Sagard Théodat, *le Grand Voyage du pays des Hurons* (1622), p. 234, C. Bock; *The Head Hunters of Borneo*, p. 225; W.-H. Keating, *Narrative of an Expedition to the Source of St Peter's River*, II, p. 158; A.-P. Reid, *Religious belief of the Ojibois or Sauteux Indians* (*Journ. of the Anthrop. Inst. of Gr. Brit. and Ireland*, III, p. 109; M.-H. Kingsley, *Travels in West Africa*, p. 522 sq., insistent particulièrement sur ces esprits des « objets ».

paux de cette évolution sont, rappelons-le : la survie du cadavre, son abandon temporaire par un esprit, dont M. Grant Allen a quelque peine à préciser la nature, et sa résurrection finale en ce monde ou dans un lointain au-delà, la notion de l'âme immortelle, stades auxquels correspondent la conservation du cadavre (momification), l'enterrement, la crémation en un rigoureux parallélisme. Le malheur c'est que ce parallélisme n'est rigoureux que dans l'esprit de M. Grant Allen. Et tout d'abord parmi les peuples qu'il cite, comme pratiquant la coutume de l'exposition des cadavres et comme n'ayant pas ou n'ayant que très confusément la notion d'un esprit distinct du corps, figurent une bonne partie des Indiens de l'Amérique du Nord, de ceux surtout qui occupaient ou occupent encore le territoire actuel des États-Unis. Or il n'est pas peut-être de groupe ethnique, parmi les non civilisés, où l'on trouve des croyances plus précises sur la destinée des âmes dans l'autre vie et où la conception des âmes des objets ait atteint un aussi complet développement [1]. Les tribus dayaks, chez lesquelles M. Grant Allen constate l'existence de coutumes funéraires analogues, se font également de l'autre monde une image fort précise et le récit des épreuves que doit subir l'esprit avant de pouvoir pénétrer dans le séjour de la vie bienheureuse est d'une richesse de détails qui ne laisse rien à désirer [2] : nulle part d'ailleurs la croyance aux âmes des plantes n'est sans doute plus cohérente ni plus développée [3]. Mêmes conceptions animistes chez les Polynésiens [4] et les Mélanésiens [5] que l'auteur a inclus également dans sa liste, et chez les Andamènes [6] toute une eschatologie complexe se retrouve qui implique

1. Voir sur les coutumes et les croyances funéraires des Peaux-Rouges : H.-C. Yarrow, *Introduction to the study of mortuary customs among the North American Indians*, Washington, 1880, et *A further contribution to the study of the mortuary customs of the North American Indians* (*First Annual Rep. of the Bureau of Ethnology*, 1881, p. 87-203). Cf. N. Perrat, *Mémoire sur les mœurs, coustumes et religion des sauvages de l'Amérique du Nord*, p. 40 sqq.; R. I. Dodge, *The Hunting Grounds of the Greart West*, p. 272 sqq.; le P. Le Jeune, *loc. cit.*, p. 58 sqq.; A. P. Reid, *loc. cit.*, p. 109 sqq.

2. C. Bock, *The Head Hunters of Borneo*, p. 225; Spencer Saint-John, *Life in the forests of the Far East*, I, p. 171-175; H. Low, *Sarawak*, p. 335.

3. Hupe, *Over de godsdient, zeden, enz. der Dajakker's* (*Tijdschrift voor Neerland's Indie*, 1846, dl. III, 158).

4. G. Turner, *Samoa*, p. 347, 142, 288, 301; W. Ellis, *Polynesian Researches*, I, p. 245, 397; M. Radiguet, *Les derniers sauvages* (îles Marquises), p. 237; De Bovis, *De la société tahitienne à l'arrivée des Européens* (Rev. coloniale, 1855, p. 511).

5. R. Codrington, *Loc. laud.*, 347, 355 et seq., 274 et seq., 288; W.-G. Lawes *Ethnological Notes on the Motu, Koitapu and Koiari tribes of New Guinea* (J. A. I., t. VIII, p. 371); Williams et Calvert, *Fiji and the Fijians*, t. I, p. 245.

6. E.-H. Man, *On the aboriginal inhabitants of the Andaman Islands*, p. 83 et seq.

la croyance à un double spirituel du corps matériel. En ce qui concerne les Australiens sans doute l'inexactitude des assertions de M. Grant Allen n'apparaît pas avec la même évidence, bien qu'il faille reconnaître que la notion de l'âme, analogue à une ombre ou à un fantôme, est chez eux prépondérante [1]. La coutume de l'enterrement d'ailleurs n'est point rare en Australie, non plus du reste que dans les autres groupes ethniques que nous venons d'énumérer et les Dieyeries, qui mangent rituellement les corps de leurs parents, croient à la réincarnation de leurs esprits dans les arbres qu'ils vénèrent. Ajoutons enfin que comprendre dans ce groupe les Égyptiens, et par prétérition altérer si gravement la classique doctrine de l'autre vie dans la vallée du Nil, négliger les multiples travaux dont le *double* a été l'objet, c'est pour se montrer trop fidèle à son propre système, porter soi-même sur lui la condamnation la plus sévère. Est-ce à dire, du reste, qu'à ces diverses populations soit étrangère la notion de la survie du cadavre? Point du tout. Mais les deux conceptions de l'autre vie coexistent l'une avec l'autre, juxtaposées et parfois en désaccord, parfois harmonisées tant bien que mal par les primitives spéculations, comme coexiste la coutume de l'exposition du cadavre sur une plate-forme ou dans les branches d'un arbre avec celle de l'enterrement et souvent aussi, à Borneo [2] par exemple, la coutume de l'enterrement avec celle de la crémation.

La coutume de l'enterrement, comme l'a montré Frazer dans son classique mémoire *On Burial Customs*, a sans doute l'une de ses origines dans la terreur inspirée par le cadavre, mais elle ne coïncide pas avec une conception particulière de l'autre vie. Elle est associée en fait aux idées les plus diverses qu'on s'en puisse faire, et cela n'a rien qui doive surprendre, puisque dans la même tribu nous trouvons sur la condition de l'homme après la mort des notions en apparence contradictoires, qui font fort bon ménage en ces intelligences que n'inquiète nullement l'incohérence logique entre les idées. Et il ne serait pas plus juste d'établir une connexion étroite entre tel mode de sépulture et telle attitude d'âme envers les morts. Le sentiment le plus habituellement ressenti envers les défunts est

1. Mac. Gillivray, *Voy. of the Rattlesnake*, II, p. 29; E.-J. Eyre, *Exp. of Discovery into Central Australia in the years 1840-41*, I, p. 356: *Native tribes of South Australia* (Adelaïde, 1879), p. 205. On retrouve aussi en certaines tribus la croyance à la forme animale de l'âme. R. Salvado, *Mémoires historiques sur l'Australie*, p. 162-63.

2. Spencer Saint-John, *loc. cit.*, II, p. 129; Ch. Brooke, *Ten years in Sarawak*, I, p. 78; J. H. Moor, *Notices on the Indian Archipelago and adjacent countries*, App., p. 107; — citant Leyden Boyle, *Adventures among the Dyaks of Borneo*, p. 213 (*Journ. Anthrop. Inst.*, t. XV).

celui de la crainte [1], et il se retrouve dès l'origine, à la période même à laquelle correspondrait l'exposition ou la conservation du cadavre, d'après M. Grant Allen; les textes réunis par Steinmetz ne laissent place à aucune hésitation sur ce point [2]. Les cas où les sentiments affectueux jouent dans les pratiques funéraires le rôle prépondérant sont de beaucoup les moins nombreux, et rien ne peut nous permettre de supposer qu'ils appartiennent à une période plus ancienne ou représentent un état de civilisation antérieure. Quiconque lira avec attention ce recueil de faits et de documents ne pourra garder à ce sujet le moindre doute.

Mais il est un point plus important encore : la croyance à la résurrection des corps dont M. Grant Allen fait la caractéristique de la seconde période de l'évolution des croyances relatives à l'autre vie doit être fort rare, car personnellement nous n'en connaissons aucun exemple net et bien caractérisé chez une population non civilisée. Cela ne veut pas dire, à coup sûr, qu'elle n'existe pas, mais nos travaux ayant eu spécialement pour objet depuis une dizaine d'années l'eschatologie et le culte des morts, nous en pouvons peut-être inférer assez légitimement qu'elle n'est pas répandue et que par conséquent on ne saurait la mettre en connexion étroite avec une coutume aussi générale que la pratique de l'enterrement des cadavres [3]. Il va de soi qu'il ne faut pas confondre cette croyance avec celle à la réincarnation de l'âme du défunt dans le corps d'un animal ou d'un homme : elles n'ont l'une avec l'autre rien de commun et la croyance à la réincarnation implique précisément des conceptions animistes. Du reste l'argument le plus grave que l'on puisse employer contre la théorie de M. Grant Allen, c'est qu'il ne fournit lui-même aucun exemple à l'appui de la théorie qu'il défend.

Quant à la crémation, c'est une pratique de date très ancienne : les sépultures préhistoriques à incinération sont fort répandues et l'antériorité universelle de l'enterrement n'est rien moins que certaine, du moins les faits ne permettent pas de l'affirmer. Mais l'aire géographique de cette pratique est relativement restreinte : en Afrique elle est exceptionnelle, en Polynésie, dans toute l'Océanie noire, c'est à peine si elle apparaît, en Amérique même où tous les

1. S.-R. Steinmetz, *Ethnologische Studien zur ersten Entwickelung der Strafe*, I, p. 280-81, seq.

2. *Ibid.*, p. 151-280.

3. Les exemples cités par Tylor, *loc. cit.*, II, 28, ne sont pas probants; le fait que l'âme vient visiter son corps n'implique pas la foi à la résurrection. Les faits relatifs à l'Egypte ne peuvent ici entrer en ligne de compte, puisqu'ils se rapportent à une population chez laquelle existe la pratique de la momification, qui ne serait pas liée, d'après M. Grant Allen, à la croyance à la résurrection.

modes de sépulture sont abondamment représentés, elle est très loin d'être le plus répandue. Il n'est guère besoin de faire remarquer cependant que dans cette vaste région du monde les croyances animistes ont leur plein développement. La liaison qu'a voulu établir M. Grant Allen entre la foi dans la survivance d'une âme distincte du corps et la crémation semble donc bien incertaine, puisque cette notion se retrouve presque universellement là où cette coutume funéraire fait défaut et que d'autre part rien ne nous prouve qu'elle ait été, en tous les cas, postérieure à l'enterrement et aux rites qu'il implique et qu'elle ait pu prendre par conséquent dans l'évolution des croyances relatives à l'autre vie la place et le rôle qui lui sont assignés par la théorie que nous examinons. En ses traits essentiels, le tableau que présente M. Grant Allen des phases successives par où a dû passer le culte des morts ne semble donc point devoir être considéré comme exact : il serait dès lors inutile de discuter très longuement des conclusions que l'auteur fait reposer en partie sur une base vraiment bien fragile.

Il est pourtant un autre chaînon de la longue chaîne d'arguments si habilement forgée par M. Grant Allen dont il importe d'éprouver la solidité.

L'auteur de cette très simple théorie de l'origine des dieux a senti lui-même l'extrême difficulté qu'il y avait à passer des divinités purement familiales ou ancestrales, qui ne reçoivent qu'un culte domestique, aux grandes divinités naturistes qui sont adorées par une tribu, voire par une nation entière. Un intermédiaire était nécessaire et, comme M. Grant Allen veut ignorer dans son système, les travaux de Robertson Smith sur le pacte rituel, qui constitue un être surnaturel le dieu et le protecteur d'un groupe social, et qu'il ne fait la place que fort étroite à la puissance du sorcier, au *mana* dont est investi un homme et qui lui confère une force efficace et agissante, qui persiste après sa mort, c'est dans la royauté qu'il croit trouver le *missing link*. Nous voici cette fois en plein evhémérisme : les dieux, ce sont d'anciens rois magnifiés. Il y a à cette façon d'interpréter les faits une objection et qui semble grave : c'est que dans des groupes ethniques où la hiérarchie sociale est fort mal établie, où la royauté est, à coup sûr, inconnue, où les chefs locaux n'ont qu'une très faible autorité, précaire d'ailleurs et sans cesse vacillante, des dieux se rencontrent cependant, investis parfois d'une réelle puissance et souvent revêtus d'une singulière majesté. Il n'y a aucune proportion entre le pouvoir qui est attribué à un dieu comme Baiame, Daramulun, Pirnmeheal, Pund-jel ou Nurrumdere et l'influence étroitement limitée d'un *head-man* australien. Et ce chef,

il est bon de le noter, c'est à ses qualités personnelles et surtout à sa science magique qu'il doit d'être au rang qu'il occupe. Ce n'est pas ce rang par lui-même qui lui donne grande antorité sur les membres de la tribu. Puluga, le dieu suprême des Andamènes, est doué d'une extrême puissance : il bouleverse le monde à sa fantaisie, et oblige les hommes à obéir à ses volontés : il n'y a aux îles Andaman ni rois bien entendu, ni même de véritables chefs. Pas de société qui soit anarchique au point des tribus esquimaudes : nulle autorité légale n'y existe, nulle influence n'y est obéie en dehors de celle des *angakoks* (sorciers) [1], et cependant des dieux existent et auxquels une grande puissance est attribuée : Torngarsak et Sedna. Le pouvoir des chefs boschimans, qui ne s'exerce que sur un groupe très étroit, peut difficilement avoir servi de prototype à un dieu comme Cagn, à cet insecte sorcier, qu'invoque comme un maître bienveillant et un dispensateur de toutes les prospérités la race tout entière de ces petits chasseurs du grand désert austral. On multiplierait sans profit ces exemples; ce qu'il importait de signaler, c'est que nul parallélisme n'existe entre la puissance assignée aux dieux et celle des chefs, que là où il n'y a aucune centralisation, nulle autorité stable et reconnue, qui s'exerce au loin, un maître règne parfois au ciel ou sur la terre, tout-puissant pour le bonheur et le malheur des hommes, bien que fort insouciant bien souvent de leur sort, et fort difficile à fléchir par des sacrifices ou par des prières, en raison même de sa grandeur ou plutôt de son caractère extra-humain qui le fait indépendant. Il est au reste à remarquer que chez une des peuplades où se trouve le plus nettement la notion d'un Dieu suprême, créateur de toutes choses, les Dinkas du Nil blanc, l'idée de la survivance de l'âme semble faire défaut, au témoignage au moins de Kauffmann et comme semble l'établir le petit poème consacré à Dendid et que cite Lejean d'après le dictionnaire manuscrit de Beltramie : elle est en tout cas si peu nette et si peu précise qu'il serait illogique de l'assigner comme origine à cette figure de Dendid, le faiseur d'étoiles et de soleils [2].

Ce qui, d'après M. Grant Allen, favorise ce processus, c'est l'oubli du nom de l'ancêtre adoré et la grandeur mystérieuse dont il se revêt, lui qu'adorait le grand-père de cet esprit déifié auquel le roi

1. A. Lang, *Mythes, rites et religion*, p. 107 sqq. Voir sur toute l'organisation politique et sociale des Esquimaux la longue introduction mise par H. Rink en tête de son livre : *Tales and traditions of the Eskimo*, et spécialement p. 27 sq. Cf. L. M. Turner, *Ethnology of the Ungava District* (XI[th] *Ann. Rep. of the Bureau of Ethn.*, p. 193, Londres, 1875).
2. E.-B. Tylor, *loc. cit.*, II, p. 27-28.

vivant rend un culte. Mais là précisément où prédomine le culte des ancêtres, c'est aux morts les plus récents d'une famille que vont les hommages les plus empressés et les plus abondantes offrandes : c'est le cas par exemple chez les Zoulous et les aborigènes du Queensland comme en Mélanésie[1]. Rien ne prouve d'ailleurs que les très anciens ancêtres, les dieux pères d'une tribu ou d'une race, soient réellement des morts divinisés. Ce peuvent être, en bien des cas, des dieux cosmiques ou naturistes, des dieux thériomorphiques aussi, qu'un pacte analogue au pacte totémique aura fait entrer dans la « blood brotherhood » d'un clan ou dans l'alliance d'une tribu. Lorsque la notion de la parenté de clan s'altère, l'allié, le protecteur se transforme en un roi, en un maître et l'illusion se peut alors aisément créer que ce dieu qui était peut-être, à l'origine, un fleuve, un animal, un arbre, un astre ou une montagne, ne soit en réalité qu'un chef de tribu, dont les attributs cosmiques ont été acquis après coup et que son pouvoir sur cette terre désignait à ses descendants pour la place prépondérante qu'il occupe dans le gouvernement du monde. Lorsque, d'autre part, un dieu est dans une société particulièrement honoré, les grandes familles, et spécialement les familles royales, cherchent à rattacher à lui leur origine ; bien des mythes ont ainsi été engendrés et la seule légende de Zeus en fournit plus d'un exemple.

XV

Il semble bien, au reste, que M. Grant Allen ait eu, sans le dire, une assez nette conscience de la fragilité des preuves ou plutôt des affirmations sans preuves, des postulats, sur lesquels s'édifie sa théorie ; il lui cherche partout des étais, des appuis de toutes sortes, il met en avant, pour venir au secours des arguments principaux, dont la faiblesse et l'inanité même sont parfois trop apparentes, des arguments accessoires, qui, à première vue, semblent de meilleur aloi et qui entraîneraient peut-être la conviction d'un lecteur qui ne serait pas sur ses gardes : tels sont, par exemple, ceux qu'il tire de l'étude des objets et des ministres du culte, des monuments et des édifices sacrés. Mais il suffit de réfléchir un peu pour s'apercevoir qu'ils n'apportent à sa thèse aucune force réelle, parce qu'ils supposent précisément ce qui est en question.

S'il était probable ou seulement vraisemblable que toutes les

1. Callaway. *The religions system of the Amazulu*, p. 71. 104 ; C. Lumholtz. *Au pays des Cannibales*, p. 359 ; R. Codrington, *The Melanesians*, p. 258. Cf. L. Marillier, *loc. cit.* (*Rev. de l'hist. des Rel.*, t. XXXVII, p. 354 et seq.).

formes religieuses dérivent du culte des morts, l'histoire hypothétique du temple, de l'idole, du poteau et de l'arbre sacrés, du sacerdoce enfin que retrace M. Grant Allen serait, en ses traits généraux, acceptable et il en irait à la conception initiale un surcroît de probabilité : en effet elle aurait d'autant plus de chance d'être exacte qu'elle expliquerait valablement et simplement un nombre plus grand de phénomènes. Mais l'affirmation que tout dieu est un mort divinisé, tout dieu d'un communauté entière un chef divinisé, ne s'appuie que sur un nombre très insuffisant de faits précis et bien attestés, que M. Grant Allen n'a point apportés d'ailleurs à l'appui de sa thèse, comme si elle eût été évidente de soi, et se heurte d'autre part à des faits positifs, qui se présentent sous la garantie de témoignages précis et authentiques et qu'on n'est pas fondé à écarter par une fin de non-recevoir. Nous sommes donc en droit d'exiger que les arguments produits par l'auteur aient en eux-mêmes et par eux-mêmes une force démonstrative et qu'ils ne l'empruntent pas à l'acceptation tacite de l'hypothèse initiale. Or, c'est ce qui n'arrive point; ceux qui auront lu l'analyse que nous avons donnée plus haut de cette partie de son livre, s'en seront aisément rendu compte.

M. Grant Allen, par exemple, s'efforce d'établir que tout temple est essentiellement une tombe. Que cela puisse être vrai de certains temples en particulier, nous n'en disconvenons pas, mais c'est d'une question générale qu'il s'agit et nous sommes en droit d'exiger des preuves qui aient une portée générale. Voici celle que nous offre M. Grant Allen : on trouve des sépultures dans tous les temples anciens. Or, en fait, cela n'est point vrai, et il est à peine nécessaire d'y insister, mais rien en outre ne prouve que les ossements ne sont point déposés dans les sanctuaires, parce que ce sont des lieux saints et sacrés, bien loin qu'on puisse affirmer qu'ils sont saints et sacrés, parce qu'on y a déposé des ossements. Les tombes ont toujours un caractère sacré, mais il ne s'ensuit pas que tout lieu sacré soit ou ait été une tombe. Il serait très malaisé en fait de trouver des exemples de sacrifices offerts à un dieu, qui, à un moment donné, est notoirement reconnu pour un dieu naturiste, en un espace réservé aux sépultures, et l'impureté du cadavre semble constituer à l'adoption d'une telle coutume un obstacle presque dirimant, sans compter les autres.

Pour faire cadrer les faits avec sa théorie, M. Grant Allen est souvent obligé de leur imposer d'étranges déformations. Il fait du temple primitif une caverne, quand tous les textes concourent à établir que la forme la plus ancienne de sanctuaire que nous connaissions, c'est un autel de pierre brute entouré d'une enceinte

sacrée. Il affirme que les idoles, les représentations figurées des dieux, doivent être et sont moins nombreuses là où la pratique de la momification est en vigueur et où le culte peut être en conséquence rendu d'une manière durable et permanente au cadavre lui-même; cela surprendra quelque peu les gens qui ont des notions, même sommaires, d'archéologie égyptienne et c'est sur l'Égypte que se sont cependant portées de préférence les études de M. Grant Allen.

Il fait de tout prêtre soit un chef de tribu ou un roi, soit un serviteur anciennement préposé au soin d'un tombeau, sans tenir compte du rôle prépondérant que tiennent les sorciers (hommes-médecines, biraarks, angekoks, piayes, etc.), dans les cultes de presque tous les peuples non civilisés, sans se demander non plus s'il est en mesure de fournir des preuves, ou même des présomptions, de l'existence, chez une tribu sauvage, de ces esclaves chargés d'accomplir sur la tombe d'un mort illustre les sacrifices rituels.

La très grande généralité du culte des pierres, et spécialement du culte des mégalithes, des pierres dressées et des dolmens, qu'on suppose être le corps matériel ou l'habitation d'un esprit, lui semble fournir à sa thèse un argument d'une extrême puissance, parce qu'il identifie avec une pierre tumulaire tout bloc de rocher qui est l'objet d'une vénération qui s'exprime par des rites, mais M. Jevons a pu soutenir avec une merveilleuse habileté de discussion, et en s'appuyant sur des raisons dont quelques-unes ont une très réelle valeur, que toute pierre, brute ou taillée, artificiellement érigée, qui reçoit un culte est ou a été un autel sur lequel était offert le sacrifice sacramentaire d'alliance et d'union entre les membres d'un clan et leur protecteur surnaturel, à forme humaine ou animale, ou un de ces piliers dressés près de l'autel où était supposé résider le dieu sur lequel on faisait jaillir le sang de la victime[1]. La théorie de Jevons est certainement erronée et, en raison même de la généralité qu'il confère à son interprétation, elle devient insoutenable, mais dans bon nombre de cas particuliers, et spécialement dans le domaine sémitique, il semble que mieux qu'aucune autre elle rende compte des faits. Or elle est de tous points inconciliable avec celle de M. Grant Allen, si on maintient à la thèse qu'il défend le caractère qu'il lui a plu de lui attribuer, celle d'une explication qui s'applique à toutes les pratiques religieuses qui ont pour objet la propitiation et l'adoration des pierres. Il est piquant de voir MM. Grant Allen et Jevons citer à l'appui des théories opposées qu'ils soutiennent les

1. *An Introduction to the history of religion*, ch. XI, p. 130 et seq.

mêmes exemples et en particulier le culte des deux grands dieux rupestres de Samoa, Fonge et Toafa [1], d'autant que l'interprétation probable est qu'il s'agit ici de dieux naturistes de la pluie et de la fertilité, qu'on se rend favorables par des présents et des offrandes et qu'on contraint à sa volonté par l'accomplissement de rites magiques. M. Grant Allen ne procède même point par la méthode, partiale à coup sûr, et à notre sens incomplètement scientifique, de Jevons, qui, toujours à l'affût du moindre indice qui pourrait venir corroborer sa thèse, n'opère pas cette recherche des faits contraires qui seule peut donner, dans la majorité des cas, à une théorie positive sur l'origine d'une coutume ou d'une croyance, une réelle solidité et lui conférer l'autorité d'une loi historique; il procède sans aucun scrupule par hardies généralisations, concluant du particulier au général et de quelques faits à tous. Il est certain que, parmi les monuments mégalithiques et les blocs de pierre brute, qui sont l'objet d'un culte, il en est un assez grand nombre qui sont d'origine funéraire; M. Grant Allen n'hésite pas à en tirer la conclusion que toute pierre dressée, toute masse de rochers qui reçoit un culte, est ou une ancienne stèle mortuaire ou une ancienne pierre tumulaire, qui a recouvert réellement ou qu'on croit du moins avoir recouvert les ossements d'un mort vénéré. Il concède bien que certains monuments ont pu être élevés à l'imitation de ceux-là et alors qu'on n'en comprenait plus le véritable sens, mais à ses yeux leur signification originelle ne comporte pas d'exception. On fait, dit-il, aux pierres dressées des onctions d'huile, des libations de sang et de lait; ces libations on les fait aussi sur les tombes : il est donc très vraisemblable que ces pierres dressées sont des pierres tombales. Le raisonnement serait excellent, ou à peu près, si l'on ne faisait des libations que sur les tombes, mais elles font partie intégrale de presque tous les cultes, et l'onction d'huile et l'aspersion sanglante sont des rites essentiels de ces cérémonies, décrites par Robertson Smith, comme la forme typique du sacrifice d'alliance, et auxquels rien, à notre connaissance, n'autorise à assigner une origine funéraire. L'argumentation de M. Grant Allen ne serait valable que si nous lui donnions pour accordé précisément ce qui est en question, c'est que primitivement il n'y avait d'autres dieux que les âmes des morts.

Il fait dériver toutes les idoles des images funéraires, sans songer que les idoles se retrouvent en tous les groupes ethniques, ou peu s'en faut, et que les images funéraires sont beaucoup plus

1. G. Turner, *Samoa*, p. 24.

rares, et, pénétré de cette pensée, il interprète comme des rites funéraires toutes les pratiques d'adoration dont les idoles sont l'objet, les offrandes d'aliments, par exemple, qu'on leur apporte ; il arguë alors de ce qu'elles reçoivent des offrandes funéraires pour conclure avec une énergie redoublée au caractère nécrolatrique de toutes les religions primitives. Comme ce qu'il dit de l'évolution des images divines, qui ont leur forme originelle dans le bloc de pierre brute ou la poutre mal équarrie, est exact et qu'il le prouve en entassant sur ce point, que nul ne conteste, des faits dont il tire argument, le lecteur inattentif peut croire que ces faits établissent l'origine funéraire de toutes les idoles. Cela serait vrai, si toutes les idoles dérivaient de ces pierres dressées ou de ces poteaux de bois, ce qui paraît peu d'accord avec l'existence des petites figures de dieux, des dieux amulettes surtout, si répandus chez tous les peuples, et si pierres dressées et perches sacrées avaient toujours la signification que leur attribue M. Grant Allen, ce qui est contraire aux faits.

Lors même qu'il s'agit d'idoles de pierre, non plus enracinées au sol, mais qu'une tribu nomade transporte avec elle dans ses pérégrinations, ou de pierres fétiches, d'amulettes, imperturbable, il maintient son interprétation qui ne repose plus que sur des analogies lointaines et indirectes, et il s'appuie pour cette identification entre des fétiches de pierre et des stèles funéraires arrachées des tombes, sur des faits tels que ceux-ci : les Hébreux en quittant l'Egypte emportent avec eux les os de Joseph ; Enée s'enfuit de Troie en flammes avec ses *Lares* et ses *Pénates* ; Rachel s'empare clandestinement du *téraphim* de la famille en quittant la maison de son père. La double conclusion qu'il en tire, c'est que les populations nomades emportaient avec elles les pierres des tombes de leurs ancêtres lorsqu'elles se déplaçaient, et que, lorsqu'on trouve une idole divine chez l'une de ces populations, c'est une ancienne stèle funéraire ou une pierre taillée à l'imitation d'une de ces stèles.

Des raisonnements absolument analogues l'amènent à faire de tous les *asherah* et des perches sacrées similaires, qui se retrouvent en d'autres régions, des marques qui signifient l'emplacement d'une tombe, mais ils conduisent à des résultats bien plus imprévus encore, lorsqu'ils l'entraînent à affirmer que tous les arbres sacrés ne le sont que parce que leurs racines ont poussé dans un sol où des morts sont ensevelis et que le culte des fontaines et des fleuves résulte de ce que certaines rivières ont leur source auprès d'une sépulture. S'il est indéniable que dans certains arbres se sont reincarnées des âmes, il en est beaucoup qui reçoivent un culte direct, nous l'avons montré plus

haut, il en est qui sont des totems, il en est qui servent de demeures aux dieux; tout cela, M. Grant Allen, qui s'est occupé tout spécialement des divinités sylvestres et qui a publié un fort intéressant commentaire de l'*Attis* de Catulle, le sait et, qui plus est, le dit. Mais il lui suffit que les sauvages enterrent parfois leurs morts sous de grands arbres, qui reçoivent naturellement une sorte de culte, comme tout ce qui est en contact proche ou lointain avec les défunts, et que des buissons ou des arbustes soient fréquemment plantés sur les tombes pour qu'il en conclue que toute offrande faite à un arbre est une offrande funéraire. Tout arbre sacré, dit-il, doit être réputé d'origine funèbre, à moins que l'on ne puisse dans le cas particulier établir le contraire par des témoignages formels. M. Grant Allen a oublié que l'obligation de prouver incombe à celui qui affirme et non à celui qui s'abstient. Lorsque, du reste, on lui apporte des exemples du culte direct des arbres, il répond que le sens primitif des pratiques a été oublié par ceux qui s'y livrent. C'est fort bien, mais que répondrait-t-il, si on lui objectait, comme M. Jevons, que le culte des morts et en particulier le culte des ancêtres a un caractère dérivé, qu'il suppose le culte antérieur des dieux et une sorte de transfert à ceux-là des attributs de ceux-ci et que si les non civilisés nous présentent ces choses d'autre sorte, c'est qu'ils ont oublié le sens primitif de leurs cérémonies? Il devrait garder le silence, puisque c'est là son argumentation même, qui n'est au reste pas plus probante aux mains de M. Jevons qu'aux siennes. Quant aux sources, aux rivières, aux lacs, il est à peine besoin d'insister sur l'évident parti pris qui seul a pu conduire M. Grant Allen aux conclusions qu'il a formulées et qu'il n'appuie d'aucun autre argument discutable que celui qui consiste à rappeler qu'aux abords de la tombe d'un saint il y a fréquemment une tombe. Il ne s'est même pas demandé si la tombe n'avait pas été ouverte en cet endroit, précisément à cause du voisinage de la fontaine sacrée, ce que semblerait démontrer cependant le fait qu'en Syrie ces fontaines sont d'ordinaire, à son témoignage, habitées par des fées.

XVI

Mais où l'arbitraire de sa méthode se révèle dans sa plénitude, c'est lorsqu'il aborde l'étude des religions historiques. Sans prêter nulle attention à la distinction, fondamentale pour l'intelligence de la religion égyptienne, entre les dieux morts, dieux des morts, et les dieux vivants, dieux des vivants, écartant comme un obstacle dont il ne faut pas se laisser embarrasser trop longtemps la sérieuse

objection que constitue à sa théorie le précoce développement du culte des animaux totems et les caractères dont il est marqué et qui nous reportent à un état de civilisation analogue à celui des Australiens, ramenant de force à une forme particulière de religion ancestrale ou funéraire la divinisation des rois et les honneurs divins par lesquels ils sont adorés, les yeux obstinément fermés au rôle essentiel que pouvaient et devaient jouer dans les conceptions religieuses des peuples d'Egypte, le Nil, le Soleil et le grand mystère de la fécondation de la terre, volontairement ignorant de toute cette magie primitive dont M. Maspero a si nettement mis en lumière la primordiale importance, impatient de toute chronologie, prêt à accepter d'un document l'interprétation la moins autorisée, à la seule condition qu'elle cadre avec ses idées personnelles, il oblige bon gré mal gré ce long et complexe développement de rites, de mythes, de coutumes et d'institutions à entrer dans les cadres qu'il a fabriqués d'avance, et il réduit toute la vie religieuse des riverains du grand fleuve d'Afrique à n'être que la répétition, sous des formes diversifiées à l'infini au cours du temps, des pratiques et des croyances qui régnaient parmi eux dès l'origine, et n'étaient autre chose, à ses yeux, que la foi dans la persistance de la vie au delà la mort terrestre et le culte rendu aux corps momifiés et aux âmes des défunts. Le seul fait que les recherches des égyptologues contemporains ont montré l'inexactitude de l'hypothèse ancienne d'un monothéisme égyptien primitif lui semble constituer en faveur de sa thèse un puissant argument, comme s'il n'y avait pas de tierce hypothèse qui puisse trouver place entre celle de la préexistence à l'adoration des dieux thériomorphiques et naturistes de la religion du dieu unique et celle du caractère funéraire de tous les cultes dans une religion, et plutôt que de se départir, en quelque mesure, de l'intransigeance de ses affirmations dogmatiques, il en vient à soutenir intrépidement que les dieux naturistes de l'Egypte ne recevaient point, à l'exception de Ra, un véritable culte.

Mêmes procédés dans l'étude de la religion d'Israël, et il est à peine utile que nous y insistions, nous les avons signalés en leur lieu. Il ne se demande jamais quelle est l'interprétation la plus vraisemblable que l'on puisse donner d'un monument, d'une coutume, d'un rite ou d'une croyance et qui soit le mieux d'accord avec les textes, mais seulement quelle est celle qui cadre le plus complètement avec sa théorie. Aussi non seulement les *teraphim* deviennent-ils des divinités ancestrales, ce qui est à la rigueur acceptable, discutable en tout cas, mais les *matsebah*, les *asherah* à leur tour se transforment en stèles et en perches funéraires,

malgré la signification fort différente qui leur est assignée dans tous les cultes sémitiques, signification qui a été mise en claire lumière par Robertson Smith, et par tous les historiens de la religion phénicienne et de l'Arabie pré-islamique comme par les exégètes de l'Ancien Testament. Avec une entière méconnaissance de la vraie nature des Baalim, personnifications multiples des forces et des énergies qui font couler les eaux, pousser les plantes, grandir et se propager les animaux, il les change en autant d'anciens chefs de tribus; Iahvé, qui, autant qu'on peut le conjecturer d'après les renseignements épars, est un de ces Baalim, que le sacrifice d'alliance a fait le parent et le protecteur d'une tribu, et qui, peut-être, était, à l'origine, un dieu igné de l'orage, un dieu de l'atmosphère et du ciel, perd son caractère complexe et ne se réduit à n'être plus qu'un mort divinisé. M. Grant Allen affirme que l'arche d'alliance contenait une pierre fétiche, incarnation de Iahvé, et que cette pierre c'était la dalle qui avait autrefois recouvert la sépulture du chef, qu'il était de son vivant, et il l'affirme, comme si les textes en contenaient la preuve. Sans l'ombre d'une présomption, il le transforme en un dieu phallique de la fécondité, et cela parce qu'il était représenté à son avis par une pierre conique, ce que les textes ne lui disent pas, et bien que ce caractère spécial soit en contradiction avec ce que nous savons de son culte, très différent à certains égards de celui des divinités génératrices de Phénicie et de Syrie. La signification de la circoncision lui échappe; elle lui apparaît comme une survivance des sacrifices humains, ce qui est fort douteux (c'est beaucoup plus probablement la cérémonie qui scelle l'alliance du fidèle avec le dieu qui le protège, par l'habituelle effusion de sang, et d'un sang particulièrement sacré[1]), et il s'empresse d'en tirer argument pour le caractère nécrolatrique du culte de Iahvé, comme si on n'immolait qu'aux morts des victimes humaines. La position qu'il a adoptée lui rend beaucoup plus difficile l'intelligence de la religion des prophètes et de la genèse du monothéisme hébraïque, et parfois il semble perdre de vue sa théorie et traite la question comme le ferait n'importe quel historien, mais ce n'est pas pour longtemps, et il affirme bientôt, avec une énergie nouvelle, la thèse dont il n'a été qu'un moment oublieux, sans se soucier beaucoup que les faits concrets et réels de l'histoire du peuple juif lui apportent ou non une confirmation.

1. Voir sur les diverses formes de l'alliance sanglante : H. Clay Trumbull, *The Blood Covenant* (1887) et *The Threshold Covenant* (1896).

XVII

M. Grant Allen a consacré tout un chapitre (chap. XI), dont il a du reste emprunté la substance à J. G. Frazer, à l'étude de ces hommes-dieux, qui reçoivent durant leur vie un culte semblable à celui qui s'adresse aux divinités soit ancestrales, soit cosmiques. Il contient un grand nombre de faits, dont Frazer avait signalé toute l'importance et nettement marqué la signification, mais comme l'auteur veut faire du Christ l'un de ces hommes-dieux, l'un de ces rois divins, et que le Christianisme ne doit apparaître que comme une forme particulière de nécrolatrie, il faut qu'il rattache bon gré mal gré au culte des morts ce culte des vivants, et il affirme que ces rois ou ces personnages surnaturels ne sont adorés que parce qu'ils sont de la même race que des dieux funéraires puissants qui revivent en eux ou parce qu'ils sont possédés de l'esprit d'un mort. Dans la majorité des cas, rien n'autorise une pareille interprétation, mais reconnaître l'originalité, l'indépendance du culte de l'homme vivant, du chef, du sorcier, du faiseur de pluie, investis d'un *mana* particulier, ce serait incliner à accepter l'indépendance aussi et l'originalité du culte des animaux, des plantes, des fleuves, des pierres, et c'est à quoi ne veut à aucun prix se résigner M. Grant Allen. Il n'y a pour l'homme d'autre dieu que l'homme, à ses yeux, et pour dire vrai, que l'homme mort.

C'est à cette même préoccupation que l'on doit le curieux et utile chapitre où il traite des dieux artificiels (Ch. XII, *The manufacture of Gods*). Les faits rapportés par M. Grant Allen sont intéressants, et l'interprétation qu'il donne de certains d'entre eux, de la pratique, par exemple, d'ensevelir une victime humaine dans les fondations d'un édifice, est exacte. Les exemples de cette coutume qu'Andree avait réunis, ceux que Tylor avait dès longtemps publiés et mes propres recherches déposent dans le même sens; il est probable que les sacrifices liminaires sont partiellement du moins justiciables d'une interprétation analogue (il est à noter d'ailleurs que les *Guardian spirits* ainsi créés ne reçoivent pas de culte dans la grande majorité des cas), ainsi que les immolations d'hommes ou d'animaux au lancement d'un canot. Mais, par contre, il est fort douteux qu'on puisse ne point attribuer une valeur expiatoire aux sacrifices accomplis à la veille d'une bataille ou en cas d'extrême danger, le meurtre rituel des dieux de la végétation ou des dieux humains de l'atmosphère a pour rôle de les soumettre à une sorte d'indispensable rajeunissement organique, et il est hors de doute que les

hommes et les animaux qu'on livre et dévoue aux dieux fluviaux sont des offrandes et rien de plus. Tout cela ressort d'ailleurs nettement des faits que dans notre exposé nous avons cités, soit d'après Grant Allen, soit d'après nos notes personnelles et surtout lorsque, se reportant aux sources, on les replace dans leur contexte : il faut l'obstiné parti pris de l'auteur pour ne pas faire ici les distinctions nécessaires.

Mais il ne les pouvait et ne les voulait pas faire, parce qu'il avait pour but de montrer que le Christ est un dieu du pain et du vin, que dans tous les rites agricoles l'immolation de victimes humaines trouve place, que les sacrifices humains lorsqu'ils ne sont pas faits pour les morts, et sur les tombes n'ont d'autre sens et d'autre fin que de créer des dieux, que ces dieux sont des âmes de morts et que le culte chrétien par conséquent est un culte funéraire comme tous les autres. Cette préoccupation domine tout le chapitre consacré aux dieux agraires, pour la critique détaillée duquel nous ne pouvons que renvoyer au bel article de M. Goblet d'Alviella[1] que nous avons déjà cité; elle oblige souvent l'auteur à torturer les faits pour les faire déposer dans le sens qu'il souhaite. Il n'est pas douteux que les vues émises par M. Grant Allen ne soient intéressantes, mais les solutions qu'il donne comme certaines ne s'imposent pas et, si elles sont plus vraisemblables que la théorie totémique des origines de l'agriculture, défendue par F. B. Jevons, elles s'accordent beaucoup moins bien avec les faits que les interprétations de Frazer.

On a extrêmement exagéré l'imprévoyance des sauvages et leur incapacité à accumuler des provisions; nous avons tenté de le montrer avec quelque détail et les conclusions de M. Goblet d'Alviella coïncident sur ce point avec les nôtres. Les phénomènes de la germination ont dû être observés de très bonne heure par les hommes; les dépôts de graines et de fruits, tels que les glands ou les faînes, dans des caches pratiquées dans le sol, où quelques-uns ont germé à coup sûr, ont fourni plus d'une occasion de saisir le rapport qui unit la plante ou l'arbre au fruit ou à la graine. Dans la forêt même est-il admissible que jamais un jeune chêne n'ait été arraché, ou un jeune cocotier, ayant encore attaché à lui les débris de la coque dont il est sorti, et attribuera-t-on des raisons religieuses aux fourmis qui font des champignonnières ou exploitent des troupeaux de pucerons?

Le fait indéniable que, dans la majorité des cas, la forme, qui

1. *Revue de l'histoire des religions*, t. XXXVII, p. 1-25. Cf. L. Marillier, *loc. cit.*, t. XXXVII, p. 376 et seq.

apparaît la plus ancienne des esprits des arbres et des céréales, est la forme animale, constitue contre la théorie de Grant Allen une fort grosse objection, et il ne l'esquive qu'en niant le fait et en considérant la victime animale comme un substitut de la victime humaine, ce qui, à une époque relativement récente. eût difficilement entraîné la conception zoomorphique d'une divinité. En outre, on ne peut guère accepter vraiment que l'origine de l'agriculture soit toujours funéraire, puisque là où on n'enterre pas les morts, là où on les momifie, où on les brûle et où on conserve leurs cendres dans des pots, là où on les expose sur des plates-formes de bois, ou bien où on abandonne leurs corps aux oiseaux du ciel et aux bêtes de proie, on a cultivé le sol comme ailleurs : l'Égypte est le type du pays agricole, semble-t-il, et dans les tribus indiennes qui n'enterrent pas leurs morts, la culture du maïs n'est pas inconnue.

A notre sens l'invention de l'agriculture est, comme celle de la plupart des arts humains, naturelle et fortuite ; elle est le résultat d'une série de chances heureuses, le produit de réussites, qui s'expliquent par le nombre immense de tâtonnements et d'essais que les hommes des très anciens âges ont dû faire, à demi intentionnellement, à demi involontairement. On objecte que jamais des sauvages n'ont semé des fragments d'animaux ou d'objets pour voir si cela pousserait; qu'en savons-nous? Peut-être n'en sèment-ils plus parce que cela n'a pas poussé. Et d'ailleurs, les Taïtiens plantaient des clous en terre pour en récolter. et les Caraïbes dans le même but semaient de la poudre à canon [1]. Lorsque la plante poussa et donna des fruits, on l'adora, on lui rendit un culte, et peu à peu le culte en vint à s'adresser, non pas à la plante même, mais à l'esprit qui l'anime et la fait croître, et que l'on se représentait sous forme animale, puis humaine ; c'est alors que prennent place toutes ces pratiques si merveilleusement décrites et analysées par Frazer.

Que, dans certains cas, il soit arrivé précisément ce dont M. Grant Allen tente de tirer une théorie générale des rites agraires, c'est ce qui est fort vraisemblable. Lorsqu'un champ aura été, aux abords d'une tombe, abondant en épis et libéral en récoltes, il se sera fait une identification entre l'âme du mort enterré là et l'esprit du blé et du riz et il est fort possible que cette confusion ait influé sur la transformation de la divinité agraire thériomorphique en une divinité anthropomorphique, il est possible aussi qu'elle ait amené,

1. J. Tuchmann, *Quelques idées de sauvages*, in *Mélusine*, t. III, col. 13.

en plus d'un cas, la substitution à la victime animale de la victime humaine. Que d'autre part, alors que le sens primitif de ces rites s'oblitère et qu'ils revêtent essentiellement le caractère de pratiques expiatoires et d'offrandes, en même temps que de procédés magiques pour féconder le sol, on en soit venu à croire, en certains cas, qu'ils peuplent les champs d'âmes qui les gardent, les protègent et les fertilisent, il n'y a rien là d'improbable, et ces mélanges de croyances et de conceptions diverses, sous-jacentes à un même rite, sont la chose du monde la plus habituelle. Mais il y a loin de cette part assignée dans les rites agraires à l'intervention des esprits des défunts à la théorie étroite et exclusive de Grant Allen.

Ni dans sa théorie générale du sacrifice et du repas rituel, ni dans sa théorie du sacrifice expiatoire, M. Grant Allen n'a montré une originalité bien marquée. Les idées et les faits que nous avons exposés, parce que son livre nous en fournissait l'occasion, nous les avons exposés bien moins d'après son livre même que d'après les sources où il a puisé, d'après surtout le classique et magistral ouvrage de Frazer, auquel il a fait de copieux emprunts, et d'après aussi nos recherches personnelles sur le sacrifice humain et l'anthropophagie sacramentaire. Mais cependant, ici encore, il s'efforce de rattacher à la théorie qu'il veut à tout prix présenter comme l'exclusive explication de tous les phénomènes religieux, les rites et les croyances qui en paraissent les plus indépendants et il met entre les faits un ordre chronologique que rien dans ce que nous savons des peuples sauvages ne justifie; il lui faut reconnaître l'emploi fréquent des animaux comme victimes expiatoires, chargées des péchés du peuple, et c'est par une affirmation arbitraire qu'il statue l'antériorité du cannibalisme rituel sur toutes les autres formes de repas sacramentaire.

Son idée la plus originale, mais j'ai dit plus haut toutes les réserves qu'elle comporte, c'est la part prépondérante qu'il assigne dans les raisons du sacrifice au désir et au besoin de dieux nouveaux.

XVIII

Nous n'insisterons pas sur l'application qu'a faite de la théorie d'ensemble, à laquelle il est parvenu, M. Grant Allen à l'explication de la genèse du christianisme. L'exposé fidèle de son argumentation et le relevé exact des textes sur lesquels il l'appuie en a dit plus long aux gens du métier que ne le pourraient faire toutes nos critiques sur la qualité de son exégèse et la rigueur de sa méthode

historique. Est-ce à dire qu'il ne faille rien retenir de toute cette partie de son livre? tel n'est pas notre avis. Que les rapprochements avec les autres religions jettent sur le dogme de la rédemption et le sacrement eucharistique une plus claire lumière, cela est hors de doute; qu'une bonne partie du rituel chrétien dérive directement du rituel en usage dans les cultes syriens, grecs et romains, nul ne le conteste; que la possibilité d'interpréter mystiquement les divers épisodes de l'histoire évangélique par leur identification avec certaines pratiques cérémonielles, caractéristiques du culte des dieux de la végétation, ait facilité l'acceptation de la doctrine de Jésus et de Paul par les Gentils, cela est possible, mais l'historicité des récits des Synoptiques, d'une partie de ceux des Actes et des Épitres paulinienñnes est indéniable, et jamais ni le Christ ne s'est conçu lui-même ni n'a été conçu par ses disciples comme un dieu du pain et du vin, ni comme une pierre fétiche. Il serait à souhaiter que l'on ne fît pas l'histoire d'une grande religion en allégorisant les faits réels et en prenant les métaphores en leur sens littéral. La méthode de M. Grant Allen reçoit de l'application même, qu'il en a voulu faire à l'exégèse du Nouveau Testament, un coup dont il lui sera difficile de se relever. Son livre serait plus solide aux yeux des historiens, des philosophes et des théologiens, s'il s'était abstenu de s'aventurer sur ce terrain. Pour les ethnographes et les mythologues, pas n'était besoin qu'il soumît lui-même ses théories à cette nouvelle épreuve.

Il nous a paru intéressant d'exposer au grand public philosophique le contenu de ce livre, qui renferme des faits et des idées, qui ne sont guère connus, quelques uns d'entre eux du moins, hors d'un cercle étroit de spécialistes, et dont l'importance cependant est capitale pour la sociologie générale. Il nous a paru nécessaire de mettre en garde ceux qui liront ce grand ouvrage et qui n'ont pas la connaissance directe des documents, sur lesquels semble s'appuyer M. Grant Allen, contre tout ce qu'il y a d'arbitraire, de factice et de vain dans les conclusions où il aboutit et auxquelles son remarquable talent d'écrivain et sa hardiesse même d'argumentation prêtent pour un instant un air de vraisemblance.

L. Marillier.

LA

NOUVEAUTÉ DE LA CONCLUSION

ÉTUDE SYLLOGISTIQUE

Le but de cette étude n'est pas de montrer qu'il peut y avoir quelque chose de nouveau dans la conclusion d'un syllogisme. Bien qu'on l'ait contesté et qu'on le conteste encore, ce n'est pas sur ce point que portent les discussions syllogistiques les plus importantes. L'école réaliste anglaise ne nie pas la nouveauté des conclusions, elle l'affirme au contraire avec beaucoup de force; seulement, en leur accordant le caractère de nouveauté, elle leur conteste celui de vérité scientifique. L'inférence par analogie du particulier au particulier ne peut donner que des conclusions probables, qui, dans certains cas, se trouveront fausses. Dans le syllogisme classique :

Les hommes sont mortels;
Je suis homme;
Donc je suis mortel,

la conclusion n'a pas plus de vérité que la majeure. D'après les logiciens de l'école de Stuart Mill, il faudrait dire :

Les hommes d'autrefois sont morts;
Je suis homme;
Donc, il est probable que je mourrai.

L'affirmation de la conclusion porte sur un événement qui n'a pas été constaté, puisqu'il s'agit de l'avenir, elle est nouvelle; mais elle est incertaine. A parler rigoureusement elle ne fait pas partie de la science.

Y a-t-il là vraiment une alternative qui s'impose? Faut-il choisir, et pour admettre que le syllogisme nous fournit des pensées nouvelles, faut-il renoncer à croire que ces pensées soient des connaissances certaines?

Je voudrais répondre à cette question en montrant comment au point de vue de la science actuelle s'associent dans la conclusion les deux caractères de certitude et de nouveauté.

I

Plaçons-nous d'abord sur le terrain de la logique de l'inclusion et de l'exclusion. Supposons que le principe du raisonnement soit, comme de bons esprits le soutiennent encore, le *dictum de omni et nullo : quidquid prædicatur de omni etiam de aliquo; quidquid prædicatur de nullo, id nec de aliquo prædicatur.*

Sans sortir de ce cadre nous allons voir que la science moderne comprend le raisonnement d'une manière qui n'est plus celle de l'aristotélisme.

On sait comment la théorie aristotélicienne fondait la valeur de la conclusion. Nous risquons d'autant moins d'oublier cette théorie que les néo-scolastiques viennent aujourd'hui de la renouveler. D'après Aristote donc il y a des *essences*. Elles existent. Leur existence est, semble-t-il, éternelle et ininterrompue. Comme, d'autre part, selon l'aristotélisme les essences ne sont pas séparées de leur réalisation sensible, il faut pour qu'elles ne cessent pas d'exister, qu'elles soient constamment réalisées au moins dans un exemplaire individuel.

Ainsi l'essence du chêne commun (*quercus robur*) existe, et je suis assuré qu'à chaque moment il existe au moins un individu chêne commun dans l'univers. Cette affirmation fournit la majeure du syllogisme aristotélicien. Elle est catégorique. Quand le savant aristotélicien dit : « Le chêne commun a des feuilles presque sessiles », cela implique l'existence actuelle d'au moins un individu végétal dont les feuilles ont ce caractère. Mais en existe-t-il plus d'un? et s'il y en a plusieurs où sont-ils? Y en a-t-il dans mon pays? dans la forêt que je vois là-bas? L'affirmation de l'essence ne me l'apprend pas. Cependant un enfant passe portant à la main des glands qu'il a ramassés dans la forêt et que je reconnais pour des glands du chêne commun. Il me dit qu'il y en a beaucoup de pareils là-bas sur le sol. J'en tire une conclusion quant à la nature des feuilles d'une partie des arbres de cette forêt. Ce sont des feuilles presque sessiles. Je ne les ai pas vues, personne ne m'a renseigné directement à leur sujet, et pourtant je les connais par voie indirecte, en vertu de la définition de l'essence du chêne commun. C'est bien une connaissance nouvelle.

Nous raisonnons encore souvent ainsi, bien que nous ne soyons plus aristotéliciens. Dans notre science la classification et la définition des types naturels jouent encore un rôle important. Leur importance toutefois a diminué avec celle de l'idée d'essence.

Le siècle de l'évolution ne croit pas à la permanence des types.

Les types minéraux, végétaux, animaux, humains sont pour nous des produits historiques. Ils ont tous apparu, beaucoup déjà ont disparu; ceux qui subsistent pourront disparaître à leur tour. D'ailleurs ils se transforment. Les êtres actuels sont loin d'être identiques à leur ascendant; leurs descendants, s'ils en ont, différeront aussi d'eux. Les définitions d'essence ne permettent donc que des conclusions problématiques quant au passé et à l'avenir. Et quant au présent même, on a tellement attiré notre attention sur les monstruosités et les anomalies que nous hésitons très fort à conclure de l'espèce à l'individu. La distinction entre l'essence et l'accident est devenue pour nous toute relative. Suis-je vraiment certain qu'il n'y a aucun exemplaire de chêne commun dont les feuilles aient de longs pétioles, et que de pareils exemplaires ne se trouvent pas dans la forêt que je vois là-bas? Il ne faudrait pas contredire trop absolument Stuart Mill quand il soutient que les syllogismes dont la majeure est une définition d'essence n'ont qu'une valeur seulement problématique. S'il n'y avait rien de vrai dans sa polémique contre le syllogisme aristotélicien, elle n'aurait pas pu avoir le succès qu'elle a eu.

Mais l'idée d'essence a été remplacée sur le trône de la science par celle de la *loi*. Les théorèmes ont hérité de la confiance que n'inspirent plus les définitions de types naturels. Et ce sont les théorèmes qui forment aujourd'hui les majeures des syllogismes scientifiques les plus importants. Au lieu de dire :

Les hommes sont mortels;
Je suis homme;
Donc je suis mortel;

le savant moderne dirait plutôt quelque chose comme ceci :

Si un être se nourrit, il mourra;
Je me nourris;
Donc je mourrai.

La plupart des formules que l'on énonce comme des théorèmes peuvent bien n'être que provisoires et partiellement fausses; la science moderne admet qu'on doit en chercher, qu'on en trouvera de vraies et qu'on en a déjà trouvé dans certains domaines, en arithmologie, en géométrie, en cinématique, en dynamique, en physique — peut-être, et en chimie. Stuart Mill, lui-même, si je ne me trompe, jugeait légitime de fonder sur les théorèmes géométriques des conclusions relatives à la région de l'espace dans laquelle nous nous mouvons. Des savants, beaucoup moins réservés qu'un

empiriste même inconséquent, admettent sans hésitation que dans toutes les sciences rigoureuses une conclusion fondée sur un théorème peut être une connaissance.

Est-elle nouvelle? Sans doute. La nouveauté apparaît par la différence de nature entre la majeure et la conclusion. Celle-ci est catégorique tandis que la majeure n'est que conditionnelle. Si un être se nourrit, il mourra. Les théorèmes ont tous le caractère conditionnel et dans les énoncés rigoureux commencent par le mot *Si* : Si les trois angles d'un triangle sont égaux, ses trois côtés sont aussi égaux. Si un rayon lumineux tombe sur un miroir selon un angle de 30 degrés, il sera aussi réfléchi selon un angle de 30 degrés. Tandis que la majeure énonce un rapport comme possible, et comme nécessaire si certaines conditions sont réalisées, la conclusion affirme un fait. Elle l'affirme dans le passé, dans le présent ou même dans l'avenir : Ce rayon sera réfléchi selon un angle de 30 degrés. On ne peut contester la nouveauté de cette conclusion. Encore une fois l'apposition de la majeure conditionnelle et de la conclusion catégorique fait apparaître cette nouveauté plus clairement que dans le syllogisme aristotélicien typique, où toutes les propositions sont catégoriques.

II

Nous nous sommes mus jusqu'ici sur le terrain et dans les limites du *dictum de omni et nullo*. D'une part un théorème est une proposition universelle autant que la définition d'un type naturel, et d'autre part les conclusions que nous supposions sont des affirmations particulières ou singulières incluses dans la majeure par le moyen de la mineure.

Si un rayon lumineux tombe sur un miroir selon un angle de 30 degrés, il sera réfléchi aussi selon un angle de 30 degrés. Ce rayon tombe selon un angle de 30 degrés.

Donc le rayon sera réfléchi selon un angle de 30 degrés.

Il n'était probablement pas inutile de rappeler comment sans sortir du *dictum* traditionnel on peut, au point de vue de la science actuelle, concilier la nouveauté de la conclusion avec son caractère scientifique.

Mais le *dictum de omni et nullo* n'est pas le principe du raisonnement syllogistique. Il n'est qu'une application du principe véritable et nous trouverons facilement des raisonnements parfaitement corrects et très instructifs avec lesquels il n'a rien à faire.

On sait d'abord qu'il y a des syllogismes dans lesquels les trois

propositions sont *universelles*. G. Vailati insistait sur ce point dans un article récent [1]. Je prends un exemple absolument simple :

Si un triangle est équiange il est équilatéral.

Si un triangle est équilatéral, les carrés construits sur ses côtés sont égaux.

Donc si un triangle est équiangle, les carrés construits sur ses côtés sont égaux.

Ce syllogisme n'est-il pas concluant? Et pourtant j'y cherche en vain une subsomption ou une inclusion. Non seulement il se compose de trois propositions universelles, mais ses trois termes ont des extensions parfaitement identiques. Si l'on veut un *dictum* latin qui lui serve de fondement, il faudra le formuler par exemple ainsi : *Quidquid prædicatur de omni prædicatur de omni.*

En second lieu il y a des syllogismes concluants dont les trois termes sont des individus et dont les trois propositions sont singulières.

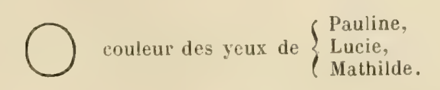
Pierre est le meurtrier;
Cet homme est Pierre;
Donc cet homme est le meurtrier.

Voilà un syllogisme en *barbara* dans la première figure. Que lui reprochera-t-on? Et pourtant que contient-il d'universel? Y affirme-t-on quelque chose *de omni*? Son *dictum* serait : *Quidquid prædicatur de aliquo, de eodem aliquo prædicatur.*

Il me semble qu'il faut ranger dans la même classe certains syllogismes qui se meuvent pourtant dans l'abstrait comme celui-ci :

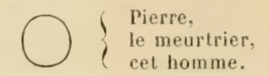
La couleur des yeux de Pauline est celle des yeux de Lucie;
La couleur des yeux de Mathilde est celle des yeux de Pauline;
Donc la couleur des yeux de Mathilde est celle des yeux de Lucie.

On peut considérer chacune de ces trois propositions ou comme singulière ou comme universelle. Mais on ne peut pas trouver entre elles de différence quant à la généralité. Leurs extensions sont identiques. Dans la méthode graphique des cercles ce syllogisme est représenté par un cercle unique.



1. *La méthode déductive comme instrument de recherche* (*Revue de métaphysique et de morale*, novembre 1898).

De même du syllogisme précédent :



Enfin il y a des syllogismes dont toutes les propositions sont *particulières*. La règle scolastique *Nil sequitur geminis in particularibus unquam* est fausse. Que pourrait-on critiquer dans ce syllogisme :

Presque tous les arbres de cette forêt sont malades;
Presque tous les arbres de cette forêt sont des sapins;
Donc quelques sapins de cette forêt sont malades.

Cela n'est-il pas concluant? Et pourtant aucune des trois propositions n'est universelle. Il n'y point là de *dictum de omni*.

La formule : *quidquid prædicatur de omni etiam de aliquo prædicatur* est donc loin de suffire à tous les cas. Tantôt ce qui manque c'est le *de aliquo* et tantôt c'est le *de omni*. Le *dictum de omni et nullo* n'est pas un principe, c'est une application.

Le principe, formulé déjà bien souvent et rappelé à notre époque avec une netteté particulière par Stanley Jevons, est pour les conclusions affirmatives : Si deux termes sont l'un et l'autre identiques à un même troisième, ils sont identiques l'un à l'autre; et pour les négatives : Si de deux termes, l'un est identique à un troisième, tandis que l'autre ne lui est pas identique, ils ne sont pas identiques l'un à l'autre. On peut mettre ce double principe sous une forme arithmologique :

Si	m	$=$	a	si	m	$=$	a
et si	b	$=$	m	et si	b. non	$=$	m
	b	$=$	a		b. non	$=$	a

Mais il ne faut pas oublier que le signe $=$ a ici un sens beaucoup plus général qu'en arithmologie. Il ne signifie pas l'égalité, il signifie l'identité à un point de vue quelconque. C'est seulement s'il s'agit de nombre qu'il prend le sens d'égalité, c'est-à-dire d'identité numérique.

Dans le cas où les trois propositions sont *singulières*, il est bien évident que ce principe est le fondement du syllogisme :

Pierre est le meurtrier;
Cet homme est Pierre;
Donc cet homme est le meurtrier.
Pierre est le meurtrier;
Cet homme n'est pas Pierre;
Donc cet homme n'est pas le meurtrier.

De même dans le cas où les trois propositions sont universelles et d'extension égale. La conclusion : « Si un triangle est équiangle, les carrés construits sur ses trois côtés sont égaux », résulte de deux constatations successives d'identité, identité des triangles équiangles et des triangles équilatéraux, identité des triangles équilatéraux et des triangles dont les carrés des côtés sont égaux. Supposez que la seconde proposition soit : « Si un triangle est équilatéral, le carré d'un de ses côtés n'est pas égal à la somme des carrés construits sur les deux autres côtés », il en résulterait la conclusion négative : « Si un triangle est équiangle, le carré d'un de ses côtés n'est pas égal à la somme des carrés construits sur les deux autres côtés ». De l'identité d'un des extrêmes (équiangle) avec le moyen (équilatéral) et de la non-identité de l'autre extrême (carré égal à la somme des deux autres) avec lé même moyen, on conclurait la non-identité des deux extrêmes.

L'application la plus fréquente et la plus importante de ce double principe, c'est le *dictum de omni et nullo*.

Les hommes sont mortels;
Je suis homme;
Donc je suis mortel.

Le terme moyen ici c'est homme. En le comparant avec mortel, on constate que le groupe homme est identique à une partie du groupe mortel. En le comparant avec je on constate que je est identique à une partie du groupe homme. Donc je est identique avec une partie d'une partie du groupe mortel : Je suis mortel.

Aucun homme n'est parfait;
Je suis homme;
Donc je ne suis pas parfait.

Le terme moyen c'est encore homme. En le comparant avec parfait on constate que le groupe homme n'est identique avec aucune partie du groupe parfait. En le comparant avec je, on constate que je est identique à une partie d'un groupe qui n'est identique à aucune partie du groupe parfait. Je ne suis pas parfait.

Ce qui fait la valeur logique de l'inclusion ou subsomption, c'est la *substitution*. Ce qui fait la valeur logique de l'exclusion c'est l'impossibilité de substituer.

Ainsi s'explique comment on peut tirer une conclusion de deux propositions particulières.

Presque tous les arbres de cette forêt sont malades;
Presque tous les arbres de cette forêt sont des sapins;
Donc quelques sapins de cette forêt sont malades.

Le terme moyen c'est arbre de cette forêt. On constate 1° que le groupe arbres malades, 2° que le groupe sapins de cette forêt, sont l'un et l'autre identiques au groupe arbres de cette forêt dans presque toute son extension, et l'on en conclut que les groupes arbres malades et sapins de cette forêt sont identiques dans une partie de leur extension. Une partie de l'un de ces groupes se substitue à l'autre et la conclusion le constate.

La logique moderne, en fondant le raisonnement sur la substitution et la non-substitution, fait apparaître à la fois le caractère scientifique des conclusions et leur nouveauté. Rien de plus rigoureux, je pense, que le double principe : si deux termes sont identiques à un troisième, ils sont identiques l'un à l'autre; si de deux termes l'un seulement est identique à un troisième, ils ne sont pas identiques l'un à l'autre. Et d'autre part comment contester la nouveauté d'un jugement dont le sujet est autre que celui de la majeure et le prédicat autre que celui de la mineure?

Si *m* est *a* et si *T* est *m b* est *a*.

Le syllogisme est un instrument de recherche, de progrès, d'acquisition. On lui fait tort quand on le réduit au rôle de procédé de démonstration. Les termes moyens sont vraiment des ponts qui unissent ce qui était séparé. En multiplient ces ponts l'esprit peut accomplir des voyages indéfinis de découverte. L'invention des termes moyens est affaire de l'imagination, faculté constructrice dans la science comme dans les arts. Mais c'est la raison qui éprouve les ponts inventés par l'imagination et après qu'elle les a éprouvés elle les passe et s'en va ainsi jusqu'aux limites de l'intelligible.

Adrien Naville.

DU TEMPS DE CROYANCE

Une des conséquences de la nature complexe de l'acte de croyance, c'est qu'il exige, parmi ses conditions de production, un certain espace de temps. C'est là un fait qui, bien constaté et bien interprété, devrait suffire pour nous permettre de rejeter de suite toute théorie intellectualiste. Car, sans doute, les phénomènes intellectuels exigent quelque temps pour se produire et il y a bien des années que Wundt[1] et d'autres ont étudié, mesuré même le temps de réaction nécessaire à la plus simple perception; — mais nous verrons qu'il n'y a pas de comparaison à établir entre la quasi-instantanéité de cette « durée de l'aperception » et le temps, souvent très long, qu'exige pour se réaliser la croyance.

Nous savons qu'il y a déjà un temps physiologique et une vitesse calculable de l'agent nerveux. Déjà la *sensation* exige un temps de transmission infinitésimal, mais pourtant calculé, et nous savons même qu'à ce point de vue il n'y a pas égalité entre les sensations (celles de l'ouïe, par exemple, l'emportent en rapidité sur celles de la vue). La sensation brute implique donc le premier degré, la forme élémentaire de ce que j'appellerai le *temps opératoire*. Cependant il n'y a pas encore là de phénomène à proprement parler intellectuel et la perception ne suit la sensation ni forcément ni instantanément. C'est ce que met bien en lumière le cas où il s'agit, non plus de sensation élémentaire, mais de celles, plus complexes, de *douleur*. On a souvent montré, en ces dernières années, qu'il y a un temps de réaction à la douleur, temps souvent appréciable[2]. Le cas le plus frappant, c'est celui de ces enfants qui tombent, se blessent et ne crient pas tout de suite.

Un fait bien caractéristique à ce sujet est celui d'une jeune fille qui, venant à apercevoir son doigt brûlé, remarque : « Tiens, je ne savais pas m'être fait si mal ! » La vue lui avait révélé ce qu'elle devait ne sentir que quelques secondes plus tard. On a pu prouver que dans une opération chirurgicale, nous percevons la douleur un peu après le contact de l'instrument, et si l'action du chloroforme

1. *Grundz. der Physio-Psychol.*, XVII.
2. Richet, Thèse sur la sensibilité; Ribot, *Psychol. des sentiments.*

ne se prolongeait pas au delà de l'instant mathématique où a lieu le coup de bistouri, nous ne serions pas garantis contre la douleur et nous la percevrions après l'opération qui l'a produite. Comme l'a dit M. Ribot, « la douleur vient graduellement et résulte d'une sommation ».

Les choses déjà se compliquent : c'est le second degré de ce que j'ai appelé le « temps opératoire » — *temps de sommation* ou de transmission centrale.

Quant aux opérations intellectuelles proprement dites, rappelons que les plus simples exigent un certain temps (nous renvoyons aux expériences de Kries, Auerbach, etc.). Après avoir constaté que l'acte de discernement exige un certain temps, on pourrait être tenté d'envisager la croyance simplement comme une opération intellectuelle supérieure et se borner à lui accorder un temps de perception un peu allongé. Cependant l'observation psychologique montrera qu'il ne s'agit pas d'une simple augmentation, mais d'un accroissement dans d'énormes proportions, dû à ce que d'autres facteurs interviennent : c'est ici le troisième degré de complication, le *temps de croyance* ou de *synthèse totale*. (On pourrait le rapprocher du « temps de volonté » de Wundt, dire de lui aussi qu'il implique un « temps physiologique » et un « temps psychologique ».)

Le temps de croyance suppose tout d'abord le temps de réaction, car la perception est la condition *sine quâ non* de la croyance; ce qu'il s'agit de croire il faut déjà l'avoir compris, les mots doivent avoir été entendus, leur sens saisi. Mais, ce n'est là qu'une halte : la croyance n'est pas concomitante de l'intelligence des termes ouïs. Comprendre une proposition et y croire, c'est deux choses bien distinctes : que faut-il donc pour passer de l'une à l'autre? Il faut l'intervention de notre volonté, il faut notre adhésion; l'entendement ne fait que proposer telle vérité à notre croyance, suit alors notre œuvre propre qui consiste à la faire nôtre, à l'accepter ou à la repousser. Dans le cas seulement où nous l'aurons *adoptée* cette vérité sera *crue*.

Nous ne sommes pas, en effet, de purs esprits — si cela était, d'ailleurs, nous n'aurions pas lieu de croire; et lorsqu'on fait en Dieu l'entendement se confondre avec la volonté, on supprime pour lui tout sens au mot croyance — Dieu n'a plus lieu de croire : la croyance est l'œuvre de l'homme tout entier. Elle implique, comme telle, la collaboration de ce qu'Aristote appelait nos trois âmes et n'est constituée en nous que quand elle a gagné à elle ces trois âmes, ce qui exige nécessairement un certain temps.

Disons-le tout de suite, ce temps sera d'autant plus abrégé que l'idée rencontrera en nous des tendances préexistantes.

Toute connaissance reste pour nous lettre morte jusqu'à ce que nous nous la soyons incorporée, lui ayons donné la vie. Le sens d'une proposition est vite entendu ; soit par exemple cette maxime : « Les bonnes actions portent toujours leurs fruits », nous comprenons sans peine ce que cela signifie ; mais dirons-nous aussitôt que nous « croyons » à cette vérité? Les mots entrent dans notre esprit à l'état de germes inanimés ; il faut qu'ils pénètrent plus profondément en nous, il faut qu'une sorte de gestation se fasse, il faut un temps d'incubation pendant lequel nous réfléchissons, développons le contenu de l'idée déposée en nous. Nous la laissons ainsi mûrir, c'est-à-dire contracter des liens avec ce qui préexiste déjà en nous, s'amalgamer avec nos habitudes, s'associer à certaines de nos idées, entrer en conflit avec d'autres.

C'est seulement à la suite de ce travail (au sens mécanique du mot) que l'idée a acquis de la vie et que nous la *croyons*.

Est-il besoin de prouver par un exemple que la croyance n'est pas un phénomène immédiat et que le « temps de croyance » l'emporte sur le temps de réaction? Je rappellerai ces cas où, apprenant une nouvelle très inattendue, nous répétons longtemps : « Je ne peux pas y croire ». Est-ce le sens des mots que nous ne pouvons pas saisir? la difficulté réside-t-elle dans l'opération intellectuelle? c'est inadmissible, car c'est précisément parce que nous entendons très bien ce qu'on nous dit que nous ne pouvons y croire.

Et d'ailleurs la même phrase serait crue infiniment plus vite si elle rencontrait en nous des tendances préexistantes allant dans le même sens qu'elle. Ainsi on nous déclare : « M. X*** est mort hier », nous n'y pouvons pas croire parce que nous avons vu ce monsieur avant-hier en parfaite santé ; il faudra du temps pour détruire en nous l'idée installée et lui suppléer une idée contraire. Mais si on nous déclare : « Madame X*** est morte hier » et que, sachant cette dame depuis longtemps malade, nous nous soyons attendu à l'événement, nous croirons presque instantanément ce qu'on nous dira.

Si la croyance exige un certain temps, à quoi reconnaîtrons-nous que nous croyons? nous reconnaîtrons l'arbre à ses fruits : c'est l'*action* qui nous guidera. Une idée sera « crue » quand elle aura mis en branle un mécanisme, qu'elle sera devenue une force agissante, une cause produisant des effets ou plutôt une puissance se réalisant en des actes. Le temps de croyance aura pour durée l'intervalle qui s'étend entre la compréhension de l'idée et le moment où

notre conduite se manifeste modifiée, façonnée conformément à l'idée assimilée.

S'il en est ainsi on comprend qu'il soit impossible de donner des chiffres et de parler de durée moyenne; on ne peut que s'en tenir à cette règle générale : « Le temps de croyance est directement proportionnel à la résistance que rencontre en nous l'idée à croire, résistance faite des tendances préalables à direction contraire et qu'il s'agit de vaincre ».

La nécessité d'un temps de croyance ne constitue pas pour nous une infériorité : c'est au contraire une conséquence de notre supériorité sur l'animal. Celui-ci ne *croit* pas parce qu'il ne dépasse pas l'instinct et n'agit pas avec liberté, tandis que l'homme possède au contraire l'intelligence et la volonté personnelle : l'intelligence, c'est-à-dire le pouvoir de délibérer et de différer d'agir par le jugement; la volonté, c'est-à-dire le pouvoir de réprimer l'automatisme (lequel aurait l'instantanéité de la fatalité) et d'imposer à la réaction un long circuit, une « déclinaison », comme disait Epicure. par quoi l'acte final, en même temps qu'il devient nôtre, se trouve différé.

Et cependant, il est incontestable que le fait psychologique constaté passe inaperçu de la plupart et que presque tous nous estimons la croyance immédiate. Il nous reste donc à nous demander ce qui nous induit en illusion?

La cause de notre erreur doit être cherchée dans le *langage*, ce grand coupable en matière de connaissance psychologique. Notre croyance, en effet, ne se traduit que rarement par des actes, il lui faut pour cela les nécessités de l'occasion, mais jusque-là il lui suffit de s'exprimer par des mots. Or, ces mots, nous les trouvons déjà tout faits dans le langage, nous pouvons nous en servir avant d'en avoir développé le contenu et vérifié si, pour notre propre compte, nous le vivions vraiment. Les mots peuvent nous duper nous-mêmes, car ce ne sont que des symboles morts, des formes vides et combien sont-ils, ceux d'entre nous qui descendent jusqu'au fond du sens des mots? Nous nous en servons comme de signes commodes et de fait ils nous suffisent pour nous faire entendre de nos semblables. Mais pour combien de gens serait-il vrai de dire que les mots par lesquels ils la formulent sont l'expression adéquate de leur croyance?

C'est ce que ces gens apprennent seulement quand l'action les somme de réaliser les symboles dont ils usaient; ils apprennent alors qu'on a plus tôt fait de dire « je crois » que de croire. Ils constatent qu'ils usaient d'un papier-monnaie, mais qu'ils n'ont pas en eux les fonds représentés et dans leur conduite ces individus se

révèlent traîtres à leur croyance, ou, du moins, leur en coûte-t-il de longs efforts pour agir d'accord avec elle.

Chacun de nous peut faire l'expérience sur soi-même : analysons-nous soigneusement dans un de ces cas, par exemple, où un événement important est survenu dans notre vie; nous surprendrons au fond de nous-mêmes, informulées, des phrases comme celle-ci : « Je ne peux pas le croire ». — Je n'y crois pas encore, etc. — Une personne frappée d'un grand malheur disait : « Je n'ai pas fini d'y croire », — mot profond. D'ailleurs, les poètes l'ont déjà remarqué, on ne croit à la mort d'un être cher qu'après quelque temps, alors que notre vie s'est modifiée en conséquence, que nous avons senti nos habitudes changées.

C'est ainsi encore qu'une personne qui vient d'hériter d'une forte somme ne croit pas tout de suite à sa fortune; elle en parle cependant, raconte à tous qu'elle est désormais très riche — mais, si elle sait regarder au dedans d'elle-même, elle s'apercevra qu'elle ne croit pas encore et c'est seulement après avoir fait de grosses dépenses, en un mot après avoir « agi en personne riche », qu'elle se croira l'être.

Et dans l'ordre des idées abstraites il en va de même : après une découverte scientifique bouleversant les idées jusque-là reçues chacun en parle comme d'un article de foi — pourtant les plus savants n'y croient que faiblement, ils connaissent qu'il en va ainsi, mais en eux l'habitude d'un état de choses contraire l'emporte encore; c'est seulement lorsqu'ils auront vécu et affirmé leur conviction nouvelle par des actes en rapport avec elle, qu'ils croiront en elle. Nous pouvons nous résumer d'un mot et dire qu'on « croit croire » bien avant de croire. Ces paroles de Biran nous serviront de conclusion : « Il faut que les vérités s'incorporent à nous et nous pénètrent longtemps, comme la teinture s'imbibe peu à peu dans la laine qu'on veut teindre. Il faut une pénétration lente de chaque jour, une « intussusception » de la vérité [1] ».

CAMILLE BOS.

1. *Journal intime*. Ed. Naville.

QUELQUES OBSERVATIONS

SUR

LE POULS RADIAL PENDANT LES ÉMOTIONS

I

D'après la théorie James-Lange, on n'admettait qu'un type physiologique de joie et un type physiologique de tristesse : la *joie* se caractérisait, d'après Lange, par « une suractivité de l'appareil motoro-vasculaire et la dilatation des artérioles et des capillaires » ; la *tristesse*, au contraire, par une « dépression nervo-musculaire et une vaso-constriction généralisée ». Lange a précisé plus que James ces deux types d'émotion et il faut dire qu'il a insisté plus que le psychologue américain sur l'état de la circulation capillaire et sur le rôle prédominant du système vaso-moteur.

L'hypothèse courante, soutenue aujourd'hui par un assez grand nombre d'auteurs, synthétisée et suggérée par la théorie James-Lange, revient à dire que la joie correspond à un excès de vitalité et la tristesse à une notable diminution. *Féré* avait montré que les sensations agréables engendrent une augmentation de la force dynamométrique, et au contraire les impressions tristes, douloureuses aboutissent à un abaissement de la force musculaire. Dans l'état émotif il y aurait, comme pense *Rutgers Marshall*, des états psychologiques « liés à des états complexes où coexistent des processus contraires, l'un qui tend à l'augmentation, l'autre qui tend à la diminution de l'action vitale ».

Tel n'est pas l'avis de tous les expérimentateurs. *Lehmann* avait montré que les sensations et impressions agréables se caractériseraient par l'augmentation de l'amplitude du pouls et l'augmentation du volume, tandis que les sensations et impressions désagréables par la diminution de l'amplitude du pouls, provenant, dit-il, « d'un affaiblissement des contractions du cœur [1] ». *Shïelds* arrive à des conclusions contraires à celles de Lehmann et dans des expériences faites sur l'effet des excitations olfactives sur le tracé capillaire, on ne remarque aucune différence entre les odeurs agréables et les odeurs désagréables, pénibles [2]. *Angell* et *Lennan* arrivent à des conclusions tout à fait néga-

1. *Die Hauptgesetze des mensch. Gefühlebens*, 1892, Leipzig.
2. *The effect of odours, irritant vapours, and mental work upon the blood flow*, Baltimore, 1896.

tives; il résulterait de leurs recherches qu'il n'y aurait aucun rapport strict entre les phénomènes somatiques et les sensations subjectives de joie ou de plaisir[1]. M. *G. Dumas*[2], tout en défendant la théorie James-Lange, arrive, par ses recherches, à des conclusions un peu différentes, surtout en ce qui concerne certains points. Néanmoins, il est le défenseur de la théorie des émotions soutenues par Lange-James; et par ses recherches sur les réactions circulatoires et respiratoires des aliénés il a voulu fournir les preuves expérimentales, tentées dans un autre ordre d'idées par Sollier[3], qui lui manquaient. Des recherches de Dumas, quoique vivement critiquées, surtout par M. Binet[4], on peut retenir pourtant certains faits. Dumas est amené à considérer, quoique arbitrairement, deux types de joie, distincts des trois types de tristesse. Le premier type de joie est caractérisé par la vaso-dilatation périphérique, l'accélération de la respiration et du cœur et l'abaissement de la pression artérielle (type à hypotension); le second type est caractérisé par une vaso-constriction périphérique, par l'accélération du cœur et de la respiration et l'élévation de la pression artérielle (type à hypertension). Parallèlement à ces deux types de joie, Dumas distingue deux types de tristesse, qui correspondent presque aux mêmes caractères si l'on considère que dans les deux cas il y a une vaso-constriction et un ralentissement de la respiration et du cœur. Un troisième type de tristesse est celui que Dumas appelle « tristesse active », qui caractériserait la souffrance morale profonde ou une douleur morale suivie d'excitation; cette forme de tristesse aurait comme caractère distinctif « l'accélération du cœur et de la respiration, la pression artérielle étant abaissée, et coexistant comme dans chaque type de tristesse avec une vaso-constriction périphérique ». Citons quelques exemples de ces émotions actives de joie ou de tristesse et surtout des exemples concernant ce troisième type de tristesse, la partie vraiment nouvelle du travail de Dumas. On faisait habituellement la visite à Saint-Lazare; le pouls variait de 65 à 72 chez un sujet sur lequel l'observation a été faite. « Bien que ces filles, dit M. Dumas, fussent déjà sous l'influence d'une émotion, l'attente, cette émotion affaiblie par l'habitude, n'était pas assez vive pour modifier beaucoup l'état organique », et sur les six expériences précises qu'il a pu faire en trois visites, il a toujours pu considérer comme normales les mesures ainsi obtenues. Puis la visite a lieu et le docteur lui dit : « En liberté! » On prend le pouls qui était monté à 110, 120 et même 130 pulsations[5]. Chez F., maniaque chronique, dès qu'on l'excite et

1. *The organic effects of agreable and desagreable stimuli* (*Psych. Review*, juillet 1896).

2. Recherches expérimentales sur la joie et la tristesse (*Revue philosophique*, 1896, juin, juillet et août, CXLI, 577-601 ; XLII, 24-25, 113-132).

3. *Recherches sur les rapports de la sensib. et de l'émotion*. Revue philosophique, mars 1894, p. 241-266.

4. *Année psychologique*, IIIe année, C. R.

5. XLI, p. 593.

qu'on discute quelques-unes de ses idées délirantes, le pouls monte de 85 à 100 et une fois même à 110[1]. Mme D., délirante chronique du service de M. Magnan : si on l'excite en touchant la grande question républicaine, on constate que le pouls s'accélère et au lieu de 70 à 75 par minute, bat de 90 à 95 et même 100[2]. Cela pour la joie, pour les émotions actives agréables; il y a toujours donc une notable accélération du cœur.

Les exemples cités par Dumas sont assez intéressants pour montrer cette hyperactivité du cœur, fait assez paradoxal, dans la tristesse active. Voici une observation bien typique. L.., à qui on vient de refuser énergiquement la sortie de Saint-Lazare et qu'on ajourne indéfiniment et dont le pouls battait auparavant 72 pulsations par minute, en arrive à 93. Vingt-cinq minutes après, l'examen montre — fait assez important — que le pouls était à 63 par minute. B..., mélancolique active, que l'on excite mentalement en lui faisant raconter ses peines : on voit alors s'exagérer les phénomènes d'excitation; on lui parle de ses remords, des fautes qu'elle disait avoir commises et on observe une accélération assez sensible du pouls, qui battait 110 par minute, au lieu de 85, qu'on observait avant la période soi-disant normale du sujet. Dans les douleurs actives Dumas a trouvé la même accélération que dans les souffrances morales, les tristesses actives. Ainsi à Sainte-Anne chez une femme, après une alimentation forcée, pendant laquelle elle a poussé des cris et résisté par tous les moyens à l'introduction de la sonde œsophagienne, le pouls est monté de 72 à 110. L'arrêt primitif dans la douleur dont parlent les auteurs, surtout les physiologistes, n'a pas été observé, du moins dans les tristesses actives que Dumas a pu provoquer; il ajoute néanmoins que le phénomène a dû être très court et a pu très bien échapper à l'observation. *Claude Bernard*, *Ch. Richet* et *François Franck*, parmi tant d'autres auteurs, ont trouvé constant ce phénomène de l'arrêt primitif. « Toutes nos expériences, dit François Franck, concordent sur ce point que l'effet immédiat d'une impression douloureuse est un arrêt ou un ralentissement des battements du cœur, effet assez souvent marqué pour qu'il ait pu échapper aux observateurs, qui n'ont pas recueilli les graphiques des pulsations du cœur et les variations de la pression artérielle[3]. » Claude Bernard, dans un article publié dans la *Revue des Deux Mondes*[4], constate cet arrêt primitif même dans la joie. « La joie commence par un arrêt de cœur très léger; puis le cœur réagit, aiguillonné par l'impression nerveuse, il bondit et bat plus fortement dans la poitrine, en même temps qu'il envoie plus de sang dans le cerveau. »

MM. *Binet* et *Courtier*, qui pendant plusieurs années ont fait des recherches minutieuses et de longue haleine sur les rapports entre la

1. Son pouls variait normalement de 85 à 90. XLI, p. 590.
2. LXI, p. 592.
3. *Académie des Sciences*, 1876, p. 109.
4. *Le cœur*, 1er mars, 1865.

vie psychique et la circulation du sang, sont arrivés à des conclusions d'autant plus intéressantes qu'elles ouvrent des voies nouvelles. D'après leurs recherches méthodiques sur les émotions, il résulte que « le cœur a une tendance à l'accélération, quand l'excitation a été forte; et là aussi, disent ces auteurs, il ne semble pas qu'il soit nécessaire de faire une distinction entre les sensations agréables et les sensations pénibles [1] ».

Dans leurs expériences sur le plaisir, la douleur et les autres émotions, ils ont toujours enregistré des phénomènes d'excitation. La peur même, « qui est considérée comme hautement dépressive à tous les moments et à tous ses degrés, s'est constamment montrée à nous, disent ces auteurs, comme un phénomène d'excitation »; la peur et les émotions, comme par exemple un état d'anxiété, la peur de l'incendie, l'émotion vague de crainte produite par une personne de sa famille, la peur d'une piqûre, peur de gong, peur produite par le dégoût et tout autre état émotif qu'on a pu provoquer dans le Laboratoire, a produit, toujours d'après ces auteurs, une accélération du cœur et puis un ralentissement. Ainsi, chez moi, quand je servais comme sujet, dans les expériences poursuivies par M. Binet au Laboratoire de la Sorbonne, expériences relatées dans le travail de MM. Binet et Courtier déjà cité [2], pendant l'émotion produite par la peur de l'incendie j'avais eu de 85 à 87 pulsations par minute, tandis qu'auparavant j'avais 78 et quand le calme était venu, le pouls n'était plus que de 72. On trouve beaucoup de chiffres dans le tableau de la page 79 du travail de MM. Binet et Courtier, auquel nous renvoyons le lecteur.

La règle suivante a été formulée par ces auteurs : toutes les émotions qu'ils ont pu provoquer ont été, quelle qu'en soit la qualité, des excitants du système nerveux; « elles provoquent des vaso-constrictions et accélèrent la respiration et le cœur ». « On a quelque peine à se rendre à cette conclusion, écrivent-ils, parce qu'*a priori* on est tenté d'accorder une importance énorme à la qualité de l'émotion, ce qui est une erreur ». Leurs recherches sont une étude de psychologie normale, « réduite aux émotions plus modérées de Laboratoire, elles représentent ce qui se passe en nous, ajoutent-ils, dans notre conduite de chaque jour, et nous apprend que nos plaisirs et nos douleurs, nos émotions tristes ou gaies d'intensité moyenne, sont pour nous des excitants » [3]. Et voici aussi leur conclusion finale : « Chez la majorité des individus, toute émotion produit une vaso-constriction, une accélération du cœur et de la respiration et une augmentation d'amplitude de la cage tho-

1. *Influence de la vie émotionnelle sur le cœur, la respiration et la circulation capillaire* (*Année psychologique*, III, p. 65-126; p. 91). Voir aussi : *Circulation capillaire de la main, ses rapports avec la respiration et les actes psychiques* (*Année psychologique*, II, 86-167).
2. P. 73, IIIe année.
3. IIIe année, p. 92, 1re partie.

racique. Ces effets sont d'autant plus marqués que l'émotion est puissante [1]. »

Comme on voit, ces auteurs sont bien loin d'admettre les idées de James-Lange; l'émotion pour eux est un état psychologique spécial, et les phénomènes somatiques ont été enregistrés par eux comme postérieurs à l'excitation émotive et bien loin d'être coexistants. Nous nous sommes contenté de rappeler les idées des différents auteurs d'une façon très sommaire.

Il ne faut pas passer sous silence les idées presque analogues des physiologistes avisés comme MM. Hallion et Comte, comme on l'a fait d'habitude, et qui sont parmi les premiers qui ont donné, grâce à leur méthode et surtout à leur appareil, employé depuis couramment dans les laboratoires de psychologie, une impulsion vraiment nouvelle aux recherches plétysmographiques.

Les différentes idées que nous venons de relever très brièvement nous semblent donner quelque intérêt aux observations sur le pouls radial. que nous avons pu prendre pendant des émotions, que nous avons eu la chance et l'occasion de surprendre.

II

Avant d'entrer dans l'exposition des faits, rappelons en quelques mots dans quelles conditions nous avons fait nos observations.

Provoquer une forte et franche émotion n'est pas toujours facile, d'autant plus quand on réfléchit aux conséquences souvent assez fâcheuses. En outre, pour les émotions gaies et surtout tristes, il y a une difficulté énorme à trouver des sujets, qui se prêtent volontiers à laisser prendre leur pouls. Tâter le pouls d'une personne qui est déchirée par une souffrance morale, ou qui est dans un état de colère! Dans ces états émotifs, dans l'extrême majorité des cas, même des psychologues de profession ne pensent plus à se soumettre à une expérience de psychologie et s'y refusent. Dans les émotions gaies, quand on voit tout en rose et que tout semble sourire à côté de vous, on peut encore proposer une telle expérience, quoique dans la joie extrême, active. on soit le plus souvent excité, grincheux, qu'on me pardonne le mot. Une autre difficulté à laquelle il faut penser dès qu'on aborde ce genre d'expériences, c'est la curiosité des sujets, qui veulent surtout quand ils sont contents et vous laissent faire, savoir le pourquoi de l'expérience et vous pressent de questions intempestives, qui empêchent parfois de surprendre un phénomène si rapide dans toute sa spontanéité.

Malgré les nombreux ennuis que nous avons rencontrés dans les observations que nous avons faites, pendant plus de deux ans, nous sommes arrivé à recueillir un certain nombre d'observations, que nous pouvons présenter comme exemptes de grosses erreurs. Nous avons

1. IIe année, p. 126.

éliminé une forte majorité de nos observations, qui, quoique concordant avec les autres, nous ont paru incomplètes ou douteuses, le témoignage du sujet était confus, son état trop agité ou trop énervé, l'oubli d'avoir pris son pouls quelques secondes après, l'oubli de noter s'il était debout ou assis, et surtout à cause de la *délicatesse* des conditions. Le pouls a été toujours compté par moi, en me servant de la main droite; dans le protocole de chaque observation nous avons noté si la personne était debout ou assise, et en plus nous avons pris pour la plus grande partie de nos observations le pouls dans les deux stations, debout et assis, pour en voir la différence. Les conditions dans lesquelles l'émotion a été surprise ou provoquée ont été décrites avec beaucoup de détails; la valeur de nos observations ne tenant en grande partie qu'aux conditions dans lesquelles elles ont été prises.

Les phénomènes d'émotions ont été provoqués ou surpris; ils ont porté sur 22 sujets et sur *moi*; nous relaterons seulement celles qui concernent neuf sujets, comme étant les plus complètes.

Mes observations personnelles, assez nombreuses, ont été prises avec le plus grand soin. Depuis plus de trois ans, j'ai commencé à faire des observations sur mon pouls radial et j'ai publié dans la quatrième *Année psychologique*, quelques observations sur l'influence du travail intellectuel prolongé sur la vitesse du pouls et notamment sur mon cas de surmenage intellectuel [1]. En dehors de l'habitude de l'analyse, je connaissais assez profondément les variations et l'état de mon pouls radial, pour être, en certaines mesures, maître de mon sujet, ayant pris quelques centaines de chiffres sur mon pouls, dans les conditions les plus différentes. Je ne mentionne en fait d'émotions actives, soit gaies ou tristes, que les plus franches, les plus nettes. Nous tenons toujours à ajouter que toutes les observations que nous avons eu l'occasion de faire ont été en parfait accord avec celles que nous venons de relater. Si parfois nous n'avons pu prendre notre pouls avant l'émotion subie, nous citerons des chiffres qui représentent des moyennes assez respectables des pulsations prises à l'état de repos complet; les causes d'erreurs, supposant qu'il y en aurait, ne dépasseraient pas en tout cas trois ou quatre pulsations au plus. Pour les autres personnes, dans le cas d'impossibilité de prendre le pouls normal, nous nous sommes contenté de le reprendre sur la même personne et dans les mêmes conditions, plusieurs fois pour avoir un pouls normal comparable avec le pouls émotionnel.

Il est de mon devoir de remercier ici nos sujets, qui, malgré tout le bouleversement de leur âme, nous ont permis de prendre leur pouls; en les remerciant, je ne fais que m'acquitter avec plaisir d'un devoir de reconnaissance.

Certains de ces sujets ont eu l'amabilité de se prêter à d'autres

1. N. Vaschide, *Influence du travail intellectuel prolongé sur la vitesse du pouls*, IV, 356-369.

recherches du même genre et dans le cas où il avait été impossible de prendre leur pouls normal, nous avons eu recours aux chiffres pris une autre fois dans des conditions normales. Un assez grand nombre de fois le pouls a été pris sans que les sujets le sachent.

Un mot sur la nature délicate de certaines conditions dans lesquelles quelques observations ont été prises. Il serait peut-être un peu choquant pour certaine personne et même horrible de penser à prendre son pouls, lorsqu'elle va pour la première fois faire une visite toute vibrante d'émotion douloureuse au tombeau de son père, ou encore de prendre le pouls discrètement pendant qu'une autre personne, votre mère, femme, ou ami est déchiré par une douleur épouvantable et dans un état d'angoisse pénible. Pour les états d'emotions gaies, je pense avoir l'indulgence, mais assurément non pour les états tristes, des états de souffrance morale. Il est vrai que la plupart des personnes ne penseraient pas à surmonter l'émotion avec son solennel aspect et se laisseraient emporter par les émotions, si faibles qu'elles soient. Inspiré par le sentiment du vrai, que chaque travailleur a dû éprouver dans sa vie scientifique, si petite soit-elle, j'ai pensé que malgré la délicatesse extrême des situations, je ne touchais en rien au respect des choses sacrées, telle qu'est, par exemple, une douleur profondément ressentie, en faisant une observation si intime, qu'elle est justifiable et loin de mériter des reproches; d'autant plus que la partie des résultats serait peut-être intéressante et constituerait une contribution scientifique d'une certaine valeur. Malgré la profondeur du sentiment qu'on ressent, l'intérêt scientifique de connaître son état d'âme est d'autant plus justifiable, il nous semble, qu'il s'agit d'occasions si délicates et si difficiles à surprendre, dans lesquelles on arrive à vaincre un état vibrant et émotionnel et à l'étudier; l'émotion éprouvée dans les conditions telles fait que d'habitude on s'oublie dans l'emportement si navrant et puissant des émotions. On peut sentir profondément une douleur tout tranquillement, sans avoir le masque banal de la douleur.

A nos observations personnelles on pourrait objecter que peut-être une auto-suggestion avait eu lieu; l'écart énorme des pulsations dans les deux états psychologiques, la nature et les conditions des observations, de même que les observations prises sur d'autres personnes, nous dispensent, croyons-nous, de prévenir une pareille critique. Revenons aux faits.

III

Les émotions gaies. — Nous avons des observations prises sur neuf personnes différentes, les sujets que nous désignons par les initiales L., M., N., R., Mme W..., Mme X..., S., W. et O.

Observation I. — Mme X..., âgée de vingt et un ans. Nous connaissons de près cette personne et elle nous a servi de sujet pour un assez

grand nombre d'expériences; s'analyse assez bien et elle est un peu au courant des recherches de la psychologie moderne : cela pour dire qu'elle se prêtait aux observations avec un certain intérêt et qu'elle était habituée à ces sortes de recherches. Son pouls normal varie en moyenne de 73 à 78 et nous avons de fortes moyennes pour son pouls presque à chaque heure. Mme X... est très émotive et d'une nature très tendre et extrêmement sensible aux émotions gaies ou tristes. Elle était loin de son pays et attendait avec beaucoup d'intérêt une lettre concernant son bébé, éloigné d'elle depuis une huitaine de jours. C'était pour la première fois que la jeune maman s'était séparée de son petit bébé, qui n'avait que seize mois, et c'est tout dire. Je guettais l'occasion de surprendre cette émotion, qui devait être puissante, vu la tendresse de la jeune mère et l'affection qu'elle avait pour son bébé. Un matin, vers les huit heures et demie je prends son pouls, tout en pensant que le prochain courrier apporterait les nouvelles attendues; son pouls était de soixante-dix-huit pulsations. C'était le 28 du mois d'avril 1898. En effet, le courrier apporte, vers les neuf heures, la lettre que j'avais pris la précaution de lui remettre moi-même. Je lui présente la lettre; après avoir pris son pouls (81) elle la reconnait à l'écriture de l'adresse. Son pouls pris pendant qu'elle est assise était de 94. Elle ouvre la lettre et en commence la lecture; je tâte toujours son pouls : Mme X..., emportée par la joie, oublie même que je l'observe et se laisse faire. Pendant qu'elle lisait la lettre son pouls était monté jusqu'à 119; la lettre était pleine de bonnes nouvelles et Mme X..., en la finissant, — trois pages avec de grands espaces entre les lignes — est prise d'un accès de gaîté franche et pleure, de joyeuse qu'elle était; son pouls à ce moment était de 124. Trois minutes après le pouls s'était ralenti et n'était plus que de 86 et cinq minutes après le moment où elle avait fini de lire la lettre et que j'avais pris son pouls émotionel, son pouls était de 80 et le sujet était calme tout en étant très contente; l'état d'excitation de franche gaité s'était dissipé et la vie avait repris son cours normal. Interrogée sur l'émotion éprouvée, Mme X... reconnaît avoir senti une très grande et franche gaîté; la figure d'ailleurs de Mme X. manifestait d'une manière très nette et visible la joie ressentie. Le travail intellectuel dans ce cas a été trop minime, pour pouvoir lui attribuer une grande influence.

Obs. II. — Toujours sur Mme X... — Mme X... devait recevoir dans quelques jours son petit bébé, qu'elle n'avait pas revu depuis trois mois. Les nouvelles venues annonçaient que le matin le bébé devait arriver; j'étais là pendant que Mme X... lisait la lettre, et toute contente elle m'annonce en pleurant que son petit viendra dans la matinée à Paris et qu'enfin elle pourra le revoir. Elle se demandait même s'il avait beaucoup changé et grandi; la jeune mère éprouvait, selon son propre aveu, une des plus grandes joies de sa vie. Je prends le pouls avant qu'elle ait commencé de lire la lettre; son

cœur battait de 88 pulsations par minute. Il était six heures du soir (24 juillet 1898). Le cœur était un peu accéléré par le fait même d'avoir aperçu la lettre : le courrier apporte toujours des émotions, surtout quand on est bien loin de son pays, à une distance de soixante-dix heures de chemin de fer. D'après quelques observations que je possède sur le pouls de Mme X..., à six heures de la soirée, dans des conditions normales, son pouls est de 75 (six chiffres). Pendant qu'elle lisait la lettre et au moment où elle apprenait la nouvelle de l'arrivée du bébé, son pouls était si accéléré qu'avec beaucoup de peine et d'attention j'ai pu le compter. Son cœur battait à 130 pulsations par minute ! Trois minutes après le pouls conservait encore une notable accélération, 100, et cinq minutes après, malgré l'état de joie qu'elle éprouvait, le pouls était revenu à l'état normal, il était de 81. Le pouls avait été pris le sujet étant assis.

Cette observation nous a donné l'occasion de remarquer que dans les états émotifs l'expression du visage et parfois les déclarations des sujets qui sont assez dressés, ne sont pas toujours d'accord avec l'état du pouls. Ainsi, chez Mme X..., quoique son pouls demeurât un peu plus accéléré qu'habituellement, elle continuait à paraître toujours contente et excitée par la joie qu'elle éprouvait, à la suite de la nouvelle qu'elle venait de lire. Nous avons pu observer ce fait dans des cas assez nombreux et, quoique paradoxalement, nous l'avons assez souvent constaté ; nous n'avons jamais constaté le contraire. Il paraît donc que cet éclair de joie, d'excitation qui détermine dans la circulation une accélération si brusque, laisserait dans l'intelligence une empreinte très forte, que le visage puisse garder encore l'empreinte de la joie tandis que le pouls est à peu près normal !

Obs. III. — Même sujet. Mme X..., qui était malade et avait gardé le lit pendant plus de deux mois, revoit son mari, qui était loin d'elle depuis trois mois. Son mari ne la savait malade qu'à la suite d'une lettre écrite en cachette par Mme X..., car ceux qui l'entouraient, par une délicatesse de sentiments, ne voulaient pas lui annoncer la maladie de sa femme, nouvelle qui aurait été mal venue, d'autant plus que sa femme était malade d'une phlébite survenue à la suite des couches. Nous donnons ces détails intimes pour bien montrer les conditions et surtout la puissance de l'émotion. La jeune femme pleure de joie en voyant son mari, qui n'était presque pas attendu et Mme X... même doutait de sa visite, vu certaines conditions précaires et pécuniaires et notamment l'énorme distance qui le séparait d'elle : trois jours de chemins de fer (express). Ce pouls était de 129 et Mme X... embrassait son mari les yeux pleins de larmes. Je vois d'ici, me dira-t-on avec ironie peut-être, que c'était précisément le moment de prendre le pouls ! Trois minutes après le pouls était de 106 et cinq minutes après de 84. Comme pouls normal, je n'en ai pu prendre aucun ; je me refère à des chiffres que j'avais pris auparavant : 76 en moyenne pour cinq

heures, quand l'émotion avait eu lieu, mais comme Mme X... avait assez longtemps gardé le lit et qu'elle était atteinte d'une phlébite, nous avons voulu nous rendre compte de son état circulatoire et nous avons trouvé que généralement, en moyenne, son pouls avait ralenti de quatre pulsations; pour cinq heures j'ai trouvé un pouls de 73. Il faut ajouter que la phlébite était vers son déclin et que Mme X... était à peu près en convalescence.

Obs. IV. — Sujet S..., âgé de vingt-cinq ans. Venait de passer, au mois de juin 1898, son examen de diplôme à l'École des sciences politiques de Paris. Nature timide et par excellence émotive, craignant d'être refusé, je suis allé moi-même apprendre le résultat. Il m'attendait chez moi. Son pouls, vers les dix heures et quart du matin, était de 78. Je reviens vers les onze heures; il avait réussi. Dès qu'il me voit, il est énervé, dans un état d'angoisse telle que j'ai à peine pu prendre son pouls pendant trente secondes; cinquante pulsations, ce qui fait 100 par minute. Je lui communique la nouvelle; il crie de joie, il est pâle et pouvant à peine parler; je lui reprends le pouls, — son tribut de reconnaissance — : il avait 142 pulsations. Je connaissais assez intimement S... et nous avons passé ensemble de nombreuses années et jamais je ne l'ai vu si content, si heureux. Il tenait à ce diplôme, il est vrai, par amour-propre et surtout pour rendre heureux par sa réussite son vieux père, qui l'appelaît auprès de lui. Trois minutes après, S... a un pouls de 110 et cinq minutes après un pouls de 87; huit minutes après un pouls de 83, par conséquent toujours légèrement accéléré. Son pouls normal, il faut le dire, était toujours un peu plus accéléré que chez les autres personnes avant cette forte émotion; nous tenons à ajouter que S... avait passé tout son temps à m'attendre; chaque voiture qui s'arrêtait lui causait une forte secousse. C'est après ces émotions, quoique d'une intensité moyenne, à ce qu'il disait, que nous avons trouvé chez lui, en lui apprenant l'heureuse nouvelle, ce pouls de 142; d'ailleurs, quand je l'avais quitté à dix heures et quart, il n'avait pas un pouls accéléré; il était de 78. Le pouls a été pris debout; en moyenne sur dix chiffres la station verticale accélère le pouls chez S... d'un nombre de 4,5 pulsations supérieur à celui qui est pris dans le décubitus. Comme pouls normal, vers les onze heures, dans les conditions normales, il est de 76 (trois chiffres) [1].

1. Il est intéressant de noter pour le pouls l'heure de la journée. MM. Binet et Courtier, dans leur travail sur *les changements de la forme du pouls capillaire aux différentes heures de la journée* (*Année psychologique*, III, 1897, p. 10-30), ont montré que non seulement la forme du pouls capillaire change, ainsi que le montrent les tracés pris (p. 13 et notamment 22 et 23) sur le pouls radial et capillaire, mais aussi le nombre des pulsations (p. 12, 18 et 19, de même que le tableau de la page 26). Vers le repas, le pouls est plus lent; après le repas, il s'accélère pour se ralentir de nouveau vers la soirée et remonter de nouveau après le dîner. Dans notre travail publié dans la *Quatrième année psychologique*, cité plus haut, nous avons insisté sur cette question et apporté plusieurs chiffres l'appui, suivant ce phénomène même pendant le sommeil.

Obs. V. — Mme W..., âgée de cinquante-sept ans. Revoit son fils après une année de séparation; elle est toute joyeuse et l'expansion de la joie prenait cette nuance gaie et en même temps mélancolique du bonheur. Mme W... est très pâle et pleure de joie. Son pouls est de 135 et il est pris debout, vers les quatre heures de l'après-midi. Trois minutes après le pouls est 104 et cinq minutes après 83; huit minutes après il est tout à fait normal, 75. Le pouls n'a pas été pris avant vu l'impossibilité; d'après quelques chiffres que nous avons, son pouls en moyenne, vers les quatre heures de l'après-midi (varie entre 73 et 76), est de 74 (debout). La différence entre la station verticale et la position assise est de 4 pulsations, tout au plus, chiffre auquel se réduit dans la plupart des cas, sauf quelques rares exceptions chez nos sujets, le rapport entre le décubitus et debout [1].

Obs. VI. — M. M..., âgé de vingt-six ans, fort et très vigoureux. On prend son pouls vers neuf heures du matin, il était de 72. Un ami entre brusquement chez lui et lui annonce qu'il a réussi à un concours parmi les premiers avec une très bonne moyenne. Il a eu un état de surprise, transformé et dissipé dans une farouche joie. Il avait pâli fortement et le pouls était de 117; trois secondes après il était de 93 et cinq minutes après de 76. La scène a été préparée d'avance. Le pouls a été pris assis; notre ami commun entrant chez lui lance les mots suivants : « Réussi parmi les premiers », après quoi suit l'explication, comment il a appris le résultat qu'on devait annoncer dans l'après-midi.

Obs. VII. — M. R..., âgé de vingt-neuf ans. Je n'ai connu M. R... que très peu. Dans une soirée passée ensemble chez un ami commun j'apprends qu'on voulait lui faire une surprise. M. R... était un jeune écrivain qui avait publié peu de chose. A tout hasard M. R... a envoyé un de ses morceaux littéraires, une nouvelle publiée en province, à un grand journal de P... Or ce journal avait publié la nouvelle de M. R... en ajoutant quelques éloges, très mérités d'ailleurs; en même temps, sa nouvelle, perdue dans une publication qui paraissait dans un coin perdu d'une province, a été reproduite par un journal assez apprécié comme une trouvaille que le hasard avait procuré au rédacteur de ce journal. Ces deux bonnes nouvelles étaient tout à fait ignorées de M. R... J'initie mon ami à l'intérêt que j'aurais de prendre le pouls de M. R... et après avoir déguisé à celui-ci pourquoi je voulais prendre le pouls, sous des motifs qu'on rend souvent d'autant plus intéressants qu'on y ajoute quelques mots techniques abracadabrants, il me permet de prendre son pouls pendant dix minutes, comme mes recher-

1. D'après M. Huchard, chez l'individu normal les pulsations dans la position debout sont plus nombreuses que dans la position couchée (de huit à dix). *Presse médicale*, 1899, 4 janvier.

ches l'exigeaient. Après une minute et demie, pendant laquelle j'avais pris son pouls normal (il était neuf heures de la soirée), mon ami, comme il était convenu, lui fait subitement connaître son succès littéraire, en l'augmentant même un peu. Le sujet était gai; ses yeux brillaient de joie, il était devenu pâle et ce succès avait profondément bouleversé son état psychologique. Malgré ses gestes inconscients de retirer sa main à laquelle je tâtais le pouls, je ne l'ai lâchée qu'après avoir pris mes chiffres habituels; son pouls qui au commencement était de 70 est monté à 120; trois minutes après son pouls était de 88 et cinq minutes après il était presque normal : 73. Le pouls a été pris assis.

Obs. VIII. — M. W..., âgé de soixante et onze ans, qui était très content d'avoir vu son fils qu'il adorait et qui, pour la première fois, avait été absent pour des raisons d'études pendant une année. Cela se passait au mois de juillet 1896. Son pouls normal était de 80 (onze heures a. m.); il n'a pu être pris avant cette observation et nous nous contenterons de donner ce chiffre comme la moyenne de plusieurs observations (3). Sur ce sujet nous avons fait un très grand nombre d'expériences surtout pour l'émotivité, mais l'exposition en serait trop longue. Pendant l'émotion son pouls était de 140; M. W... ne savait pas au juste si son fils devait venir à cette heure-là. Il y avait une assez puissante joie mêlée à un état de surprise, qui avait provoqué une assez franche gaîté. Trois minutes après le pouls était de 109 et cinq minutes après de 86. L'expression de joie que nous avons observée chez M. W... était une des plus caractéristiques que nous ayons eu l'occasion d'observer et nous avons beaucoup regretté de n'avoir pu fixer sur une plaque photographique cette figure animée, bouleversée par une profonde émotion, toute pâle et riante de l'intense joie que M. W... éprouvait. Le pouls a été pris debout; n'oublions pas d'ajouter que chez lui la station verticale accélérait le pouls de 4 pulsations en moyenne (8 observations).

Obs. IX. — Même sujet. Il s'agissait d'une visite de son petit-fils qu'il adorait, un petit bébé d'un an qui était venu le voir et qu'il n'avait vu depuis près de six mois. Son pouls qui battait de 76 pulsations par minute (5 h. p.) arriva à 137 lorsqu'il aperçut son petit-fils. Trois minutes après son pouls était encore sensiblement accéléré, 99; cinq minutes après il était revenu à peu près à l'état normal, 81. M. W... gardant toujours un masque de gaîté. M. W. était d'une tendresse extrême et à chaque câlinerie, à chaque mot, soi-disant prononcé par le petit bébé, son pouls s'accélérait sensiblement; ayant eu beaucoup d'aventures pénibles dans sa vie, M. W... lorsqu'il racontait une histoire, une page de sa vie, était très profondément ému, et presque toujours son pouls était accéléré au moins d'une quinzaine de pulsations. M.W... quoique âgé avait encore une assez robuste santé. Plus loin

nous donnerons quelques-uns des chiffres que nous avons recueillis sur lui.

Obs. X. — M. N.., concierge, âgé de trente-sept ans. Il s'est prêté quelquefois à nos expériences et n'était pas étonné quand je voulais lui prendre le pouls. Les mots de « recherches psychologiques » qu'il répétait fièrement et estropiés à sa femme, suffisaient à faire de lui, l'initié à de si savantes études, tout ce qu'on voudrait. Il jouait aux courses. En rentrant chez moi, vers les trois heures, il me dit qu'il avait un tuyau et qu'il espérait avoir gagné une assez forte somme. A tout hasard je prends son pouls, comme toutes les fois qu'il me racontait avoir des tuyaux; on perd souvent beaucoup de temps à guetter l'occasion de surprendre une émotion. Il faisait ma chambre, quand sa femme lui dit que son cheval lui avait apporté 300 francs; il était presque fou de joie, le balai lui tombe des mains et pâle, il exclame avec un air très content : « Ah! c'est un bon cheval! » Son pouls, qui dix minutes auparavant était de 70, est monté à 133; sa figure était presque méconnaissable, transfigurée qu'elle était. De pareilles joies bouleversent assez facilement le cœur d'un pauvre concierge, qui gagne tout d'un coup une somme de 300 francs, énorme pour lui, qui devait mettre de longs mois à la gagner et encore. Trois minutes après son pouls était de 103 et cinq minutes après de 80. Je tiens à ajouter que je ne considère pas comme le maximum de l'émotion, le coup de l'émotion. si je puis employer ce mot, et je faisais de mon mieux pour empêcher le sujet de parler, de s'exciter mentalement encore. Ainsi chez M. N... après cette brusque et énorme accélération et son ralentissement après cinq minutes, toutes les fois qu'il parlait il s'excitait encore, jamais pourtant il n'a atteint, pas même de loin, cette accélération provoquée par le coup de foudre, l'émotion inhibitrice spontanée.

Obs. XI. — M. O... Il s'agissait d'un jeune amoureux, âgé de vingt-sept ans. M. O... était depuis longtemps amoureux d'une femme. J'étais au courant de son amour; il m'avait fait connaître lui-même ses sentiments pour cette dem^lle^. X..., qui s'était montrée un peu cruelle avec lui pendant de longs mois. Nous étions en train de causer chez lui; je ne l'avais pas vu depuis longtemps et comme je pensais surprendre chez lui une puissante émotion pendant qu'il me racontait ses peines et ses joies, je prends son pouls. M. O... était médecin et pourtant était assez surpris de ce que je voulais prendre son pouls; mes motifs cachés — et il est assez difficile à dérouter un homme de science sur l'expérience que vous voulez tenter sur lui — et à moitié exposés, il s'est laissé faire, tout en accompagnant d'un léger sourire pour exprimer les doutes que lui suggéraient les études de la nouvelle psychologie! Un ami commun vient et m'annonce que O... est tout à fait dans les bonnes grâces de Mlle X...; un jour auparavant ils avaient passé

presque une soirée entière ensemble en valsant. Le pouls normal de M. O... était de 68 (9 h. du soir). Le courrier vint une demi-heure après et parmi ses lettres mon ami remarque une enveloppe bleue, dont l'adresse était de la main d'une femme. Si c'était d'elle ! ajoutons-nous tous les deux. Il est content, bondit de joie tout en doutant un peu; son pouls est de 116. Il ouvre la lettre et à peine pouvant parler il nous annonce que c'était elle qui lui écrivait ; son pouls était de 157. C'est une des plus grandes accélérations du cœur que j'ai pu observer dans les émotions ! Pensez donc la puissante émotion : une première lettre longtemps attendue et de la part d'une personne qui remplissait depuis quelques mois toute son existence. Mlle X... lui écrivait quelques mots tendres, répondant avec beaucoup de franchise à ses déclarations d'amour et lui donnant rendez-vous à une représentation du Théâtre-Français. Le billet doux ne contenait que quelques lignes. Au commencement M. O... n'osait même pas ouvrir la lettre, et dès qu'il eut aperçu la signature de sa Juliette bien-aimée, son pouls est monté à 145; il n'avait atteint le maximum de 157 que pendant la lecture de la lettre embaumée et tendre que sa prochaine fiancée lui avait envoyée. Durant trois minutes son pouls conserva encore une puissante trace de l'inhibition motrice du commencement; il était de 112 et cinq minutes après était de 74. Le pouls a été pris debout.

Ce cas si intéressant est le seul que nous pouvons relater, comme observation complète. Je tiens à dire que ces cas types que je viens d'exposer sont choisis parmi tant d'observations qui m'ont coûté beaucoup de temps et d'ennuis !

Le tableau I suivant résume ces onze observations [1] ; nous regrettons beaucoup de n'avoir pu en exposer encore cinq ou six assez intéressants, mais assez délicates par leurs conditions émotives. La femme, cette source inépuisable d'émotions actives, provoque souvent ces états émotifs dans des conditions extrêmement délicates.

1. Depuis que nous avons rédigé ce travail, nous avons eu l'occasion de faire encore un certain nombre d'observations. Un remarquable auteur dramatique, récemment fêté par la critique parisienne, a bien voulu se prêter à nos recherches; le pouls a été pris plusieurs fois, notamment avant que la répétition générale ait lieu, au moment où l'auteur était en proie à un accès de colère, de même qu'après que sa pièce eut été jouée et eut remporté un énorme succès, d'ailleurs des plus mérités. Nous avons pris son pouls aussi lorsqu'il a appris ce succès, et ces nouvelles observations concordent tout à fait avec les anciennes. Nous donnerons cette observation en détail plus tard avec d'autres.

Tableau I.

NOM DES SUJETS	LE POULS RADIAL — avant l'émotion.	pendant l'émotion.	3 minutes après.	5 minutes après.	STATION DANS LAQUELLE LE POULS A ÉTÉ PRIS	L'HEURE A LAQUELLE LE POULS A ÉTÉ PRIS	CAUSE DE L'ÉMOTION
Mme X.	81	124	86	80	Assise.	9 a. m.	Lettre contenant des nouvelles de son bébé.
Mme X.	88	130	100	81	Assise.	6 p. m.	Lettre annonçant l'arrivée du bébé.
Mme X.	73	129	106	84	Couchée.	5 p. m.	La visite d'une personne aimée et qu'on n'avait vue depuis longtemps.
S	76	142	110	87	Debout.	11 a. m.	Réussite à un examen de diplôme.
Mme W.	74	135	104	83	Debout.	4 p. m.	Revoit son fils.
M.	72	117	93	76	Assis.	9 a. m.	Réussite à un concours.
R.	70	120	88	73	Assis.	9 p. m.	Publication inattendue d'un morceau littéraire et éloges.
W.	80	140	109	86	Debout.	11 a. m.	Revoit son fils après une année de séparation.
W.	76	137	99	81	Debout.	5 p. m.	Revoit son petit-fils.
N.	70	133	103	80	Debout.	3 p. m.	Gagne forte somme aux courses.
O·	68	157	112	74	Debout.	9.30 p. m.	Première lettre d'amour.

Si l'on faisait la moyenne des pulsations dans les quatre moments où le pouls a été pris, on aurait pour ces onze observations :

Pouls avant l'émotion.	Pouls émotionnel.	3 minutes après.	5 minutes après.
75,27	131,09	100,91	80,45

Les causes d'erreurs venues à cause de la station des sujets dans laquelle le pouls a été pris (six debout et quatre assis), de même que l'heure si différente de la journée à laquelle le pouls a été pris, étant toujours les mêmes, le phénomène que nous venons de constater de cette accélération si forte et brusque ne peut être influé de ce côté.

IV

Les onze observations d'émotions gaies sont des cas extrêmes, rares, des dissociations fatigantes et profondes qui bouleversent tout notre être. En même temps nous avons recueilli un certain nombre d'observations concernant des émotions coutumières, telles qu'on en peut éprouver chaque jour; le tableau II synthétise ces observations.

Tableau II.

NOM DES SUJETS	LE POULS RADIAL avant l'émotion.	pendant l'émotion.	3 minutes après.	5 minutes après.	STATION DU SUJET	L'HEURE A LAQUELLE LE POULS A ÉTÉ PRIS	CAUSE DE L'ÉMOTION
I. A.	70	86	78	72	Debout.	9 a. m.	Réussite à un examen annuel.
II. B.	66	90	80	65	Debout.	4 p. m.	Ecoutant un morceau de musique qui lui plaisait beaucoup.
III. C.	69	95	73	70	Debout.	4 p. m.	Article paru dans un journal.
IV. D.	75	96	80	74	Debout.	10 a. m.	Mots aimables écrits dans un article le concernant.
V. E.	68	80	75	70	Debout.	3 p. m.	Reçu une lettre très aimable de la part d'une personne très connue.
VI. F.	65	89	81	69	Assis.	10 p. m.	Gagne aux courses une somme modérée (80 fr.).
VII. F.	82	100	89	81	Assis.	2 p. m.	Compliments d'un maître devant du monde.
VIII. Mme X.	81	110	90	83	Assise.	2,30 p. m.	Souvenirs de son bébé qui est absent.
IX. Mme X.	73	104	89	74	Assise.	10 p. m.	Souvenirs d'antan, du temps de ses fiançailles.
X. W.	79	105	84	78	Assis.	9 p. m.	Souvenirs de jeunesse, joies d'antan.
XI. W.	74	122	83	74	Assis.	10 a. m.	Le mot de « grand-père », dit par son petit-fils.
XII. N.	67	88	80	69	Debout.	5 p. m.	Gros pourboire.
XIII. S.	68	86	79	70	Debout.	11 p. m.	Croit avoir vu une personne aimée. Raconte ses impressions.
XIV. S.	72	89	83	74	Assis.	2 p. m.	Rendez-vous donné par une femme.
XV. P.	70	90	80	72	Assis.	4 p. m.	Lecture d'une lettre d'amour.

En moyenne pour ces quinze observations [1] on a les chiffres suivants.

Pouls avant l'émotion.	Pouls émotionnel.	3 minutes après.	5 minutes après.
—	—	—	—
71,93	94	81,60	72,73

Il y a, par conséquent, toujours une accélération du cœur, mais moindre que dans les émotions actives; cette accélération du pouls néanmoins est toujours de vingt-trois pulsations en moyenne; le ralentissement est moins brusque, mais assez rapide et le pouls revient plus vite à l'état normal après cinq minutes, tandis que dans le premier cas il restait quand même une légère accélération.

En dehors de ces observations nous avons eu l'occasion de surprendre quelques émotions gaies et tristes sur un garçon de sept ans et demi et sur un petit bébé âgé de deux ans. Les observations concernant le garçon de sept ans, le sujet R..., sont au nombre de quatre; le tableau III donne un aperçu complet de ses émotions.

1. L'âge des autres sujets variait entre 23 et 34.

Tableau III.

	Le pouls radial				Station du sujet	L'heure à laquelle le pouls a été pris	Cause de l'émotion
	pouls normal.	pouls émotionnel.	3 min. après l'émotion.	5 min. après l'émotion.			
Obs. I.	84	107	88	85	Debout.	10 a. m.	Avait vu sa maman absente depuis 6 mois.
Obs. II.	86	129	92	88	Debout.	4 p. m.	Il a passé sa classe, quand il espérait la répéter encore une année.
Obs. III.	79	111	87	81	Debout.	11 a. m.	Son grand-père lui apporte des cadeaux.
Obs. IV.	82	120	86	83	Debout.	5 p. m.	On lui achète un joujou qu'il aimait beaucoup.

Le bébé, le petit D..., a été sujet, depuis qu'il est venu au monde, à des observations particulières de toute espèce; nous connaissons bien son état circulatoire, parce que nous possédons des centaines de chiffres sur son pouls. Le pouls normal en moyenne est de 118,53 (soixante observations). Toutefois nous tenons à ajouter qu'il est extrêmement difficile de prendre le pouls chez un petit bébé, qui surtout ne peut pas rester tranquille pendant quelques minutes; il faut toujours lui dissimuler ce que vous voulez faire, ce qui n'est pas toujours facile. Ensuite il faut tenir toujours compte d'un état d'excitation provoqué par les mouvements, les courses et la fatigue qu'il fait tout en subissant l'effet d'une émotion; on lui prend par exemple son pouls, ou plutôt on arrive à prendre son pouls, mais on ne peut pas le retenir sur place et si l'on veut le retenir, il se débat et veut échapper. Tout de même, les mêmes causes d'erreurs agissant toujours, la signification d'un phénomène quelconque, s'il existe, resterait inébranlable. Le tableau IV contient les observations les plus typiques, de celles que nous avons recueillies. Le pouls a été toujours pris debout.

Tableau IV.

	Pouls radial				L'heure à laquelle le pouls a été pris	La cause de l'émotion
	pouls normal.	pouls émotionnel.	3 minutes après.	5 minutes après.		
Obs. I.	117	138	119	117	10 a. m.	On va se promener et faire « hue dada »; il n'était sorti depuis longtemps. C'est une de ses plus grandes joies.
Obs. II.	120	140	123	121	6 p. m.	Son oncle lui apporte des joujoux, qu'on lui avait promis.
Obs. III.	115	130	119	116	7 p. m.	Son oncle lui apporte un fouet et un sabre; sa joie a été si grande, qu'il a gardé près de lui pendant tout le dîner ces objets.
Obs. IV.	123	134	125	122	7 p. m.	Son papa lui apporte de bonnes choses : il saute, il est gai; c'étaient des petits paquets de chocolat qu'il n'avait pas vu jusqu'alors.

Si l'on fait les moyennes chez ces deux sujets, on a les chiffres suivants :

	Age.	Obs.	Pouls normal.	Pouls émotionnel.	3 minutes après.	5 minutes après.
Sujet R.	7 ans.	4	82.75	116.75	88.25	84.25
Sujet D.	2 ans.	4	118.75	135.40	121.50	119

Si l'on compare ces résultats, on remarque que l'accélération a été de beaucoup plus grande chez le jeune garçon que chez le petit bébé. L'émotion a été pourtant ressentie d'une force égale dans les deux cas. Malgré les causes provocatrices des émotions, les sensations éprouvées déterminaient une forte et grande joie; vivant journalièrement ensemble avec le petit bébé, nous savions à peu près ses expressions, son capital de connaissances, ses émotions, ses goûts, etc. Nous avons remarqué, il y a déjà deux ans, chez deux autres bébés presque de même âge, que la joie si profonde qu'elle soit détermine une accélération moindre que chez les grandes personnes.

V

Revenons à nos émotions gaies personnelles. Les six observations que nous exposerons nous ont paru les plus typiques.

Observation I. — J'étais séparé depuis longtemps de ma femme; elle devait accoucher dans le pays. Une dépêche arrive; on m'annonce qu'elle venait de mettre au monde un petit bébé, *Dan*. Je prends mon pouls; il était de 133. Comme j'étais à Paristout seul, séparé de plus de deux mois de ma femme, que je savais souffrante, on peut se rendre compte de la joie que j'ai éprouvée en apprenant l'heureuse nouvelle de la naissance de mon fils. Mon pouls normal d'après les tables que j'ai rédigées, il y a longtemps, est en moyenne autour de 76 pour onze heures du soir. Trois minutes après mon pouls était de 100 et cinq minutes après il était redevenu presque normal, 77. Plus d'un quart d'heure après je ressentais pourtant vivement l'état de bonheur que l'heureuse nouvelle avait réveillé en moi et le pouls n'était pas du tout accéléré ou au moins très peu; j'insiste sur ce fait, que nous avons presque toujours constaté.

Obs. II. — J'attendais des nouvelles du pays, concernant la naissance de mon fils, des nouvelles qui devaient faire soixante-dix heures de chemin de fer, et encore d'express pour venir à Paris, où je me trouvais en ce moment-là. Je reçois enfin la lettre; avant d'ouvrir le courrier j'avais pris mon pouls, il était de 73 (onze heures du matin). J'aperçois la lettre, que j'ai reconnue d'après l'écriture de la personne qui devait m'écrire pendant que ma femme était alitée; mon pouls à

ce moment était 137. Je n'ai pas ouvert cependant la lettre, pensant utiliser l'émotion que j'aurais éprouvée pour des expériences que nous étions en train de faire avec M. Binet, sur la pression du sang. En effet, je n'ai lu cette lettre que pendant qu'on mesurait ma pression du sang; l'expérience est relatée dans notre travail de M. Binet et moi, publié dans l'*Année psychologique*[1]. La pression du sang avait augmenté de beaucoup pendant que j'apprenais de bonnes nouvelles sur l'état de la santé de ma femme et de mon bébé, que je ne connaissais pas et de ces petites choses et menus détails qu'on aime toujours à savoir. Après la dépêche qui a provoqué une si forte émotion sur moi, c'était la première lettre que je recevais et que j'attendais avec beaucoup d'impatience; ayant reçu la lettre, mon pouls, trois minutes après, était toujours accéléré, 120, et huit minutes après il était de 100. Cette accélération s'explique par le fait que je ne connaissais pas encore le contenu de la lettre.

Obs. III. — C'était pour la première fois que je voyais mon petit bébé; l'émotion a été des plus profondes et je m'en souviendrai toujours. Mon pouls normal était pour l'heure à laquelle l'observation a été prise, neuf heures de l'après-midi, en moyenne de 74. Les conditions étaient tellement navrantes et émotionnelles que mon pouls était assez accéléré; j'avais pris le pouls seulement pendant trente secondes et il était de 49, ce qui ferait 98 pulsations par minute. Je vois mon petit de tout près, je l'embrasse et mon pouls est monté à 137; trois minutes après mon pouls était de 99 et cinq minutes après il était revenu à l'état normal, 77. Inutile d'insister sur la puissance de cette émotion de franche gaieté; les larmes nous viennent difficilement et dans ce cas, comme dans la première observation, mes yeux étaient remplis de larmes.

Obs. IV. — Je revenais après une année d'absence dans ma famille, que j'avais quittée pour la première fois pour si longtemps. Chaque coin était plein de moi, chaque petit objet me rappelait de tendres souvenirs, c'était presque toute ma vie qui s'était passée là. Les souvenirs d'enfance sont toujours émouvants et pleins d'émotion. Avant de visiter toute la maison, je prends mon pouls; il était de 78 (deux heures de l'après-midi). Je revois tous les endroits pleins de mes souvenirs d'antan, tous les bibelots qui me rappelaient tous mes rêves d'enfance et ma table de travail à laquelle j'avais passé tant de nuits. Ces souvenirs m'ont ému à tel point, que les personnes, qui m'avaient vu quelques minutes après, m'ont dit que j'étais transfiguré et que j'avais l'air très content. Il est vrai que je me suis senti très content d'avoir pu revoir ainsi que je les avais laissées toutes les choses à leur place, après une année de séparation, et que ma mère par un sentiment

1. A. Binet et N. Vaschide, *Influence du travail intellectuel, des émotions et du travail physique sur la pression du sang*, III, 127-183.

de délicatesse avait gardées telles quelles. Malgré l'émotion que j'éprouvai, je n'oubliai pas mon pouls, qui était de 130. Trois minutes après mon pouls était de 98 et cinq minutes après, quoique tout joyeux, le pouls n'était que de 82. J'ai gardé de cette visite des souvenirs que je range parmi les plus chers et précieux; la gaieté que j'avais sentie était des plus franches et puissantes. Un quart d'heure après, quand les premières impressions se sont dissipées, il est vrai que ma gaieté avait pris une certaine nuance de mélancolie. Les souvenirs que le passé évoque ont toujours après réflexion quelque chose de triste, de mélancolique.

Obs. V. — Mon bébé arrivait à Paris; je ne l'avais vu depuis plus de trois mois et j'étais tout content de le voir. J'étais à la gare, vers les cinq heures du matin. Mon pouls normal était de 70. Je le revois et tout en le regardant je prends mon pouls pendant 30 secondes; j'avais 70 pulsations, ce qui ferait 140 par minute. Je prends le petit dans mes bras une minute après et je reprends mon pouls; il était à 130. Il est vrai que là il faudra tenir aussi compte de l'effort physique que je faisais de le tenir dans mes bras. Trois minutes après, l'enfant étant toujours dans mes bras, le pouls était seulement de 98; cinq minutes après et dans les mêmes conditions mon pouls était de 80. En voiture 15 minutes après l'arrivée du train, le pouls était assez normal; il était de 72.

Obs. VI. — J'étais tout seul à Paris. Ma mère m'envoie un paquet avec des bonnes choses du pays; au fond d'une boîte je retrouve dans un petit nœud un peu d'argent qu'elle m'avait envoyé de ses petites économies, avec un mot qui m'expliquait qu'elle m'envoyait cet argent pour m'amuser un peu! La tendresse de la lettre et l'attention si délicate de ma pauvre mère m'ont touché jusqu'aux larmes. Mon pouls était de 139; trois minutes après de 103 et cinq minutes après il était légèrement accéléré, 81. Le pouls normal d'après d'autres chiffres est autour de 76, pour neuf heures du matin. L'émotion a été l'une des plus franches et toutes les fois que je me la rappelle je subis encore le coup.

Le tableau V résume toutes mes six observations personnelles; le pouls a été toujours pris debout. Je n'ai transcrit que les chiffres des pulsations et l'heure, pour le reste je renvoie le lecteur à mes observations. En moyenne le pouls émotionnel a été de 136, tandis que le pouls normal était de 74,50; trois minutes après un ralentissement assez net se fait remarquer, 103, et cinq minutes après il reste encore une très légère accélération, 82,58.

Tableau V.

	Pouls radial				L'heure à laquelle le pouls a été pris	Cause de l'émotion
	pouls normal.	pouls émotionnel.	3 minutes après.	5 minutes après.		
Obs. I.	76	133	100	77	11 p. m.	Ayant reçu la nouvelle de la naissance de mon fils.
Obs. II.	73	137	120	100	11 a. m.	Nouvelles sur la naissance de mon fils et la santé de ma femme.
Obs. III.	74	137	99	77	9 p. m.	J'ai vu mon bébé pour la première fois.
Obs. IV.	78	130	98	82	2 p. m.	Souvenirs d'enfance.
Obs. V.	70	140	98	80	5 a. m.	Arrivée du bébé absent depuis trois mois.
Obs. VI.	76	139	103	81	9 a. m.	Attention délicate de la part de ma mère.

En dehors de ces émotions actives, puissantes, nous avons pris quelques observations sur des émotions que nous avons pu remarquer dans notre vie coutumière, sans provoquer un bouleversement si profond, une dissociation si brusque et forte dans nos idées, que les grandes émotions, dont chacun ne peut compter dans sa vie que quelques-unes. Le tableau VI synthétise certaines de nos observations; nous avons choisi seulement un petit nombre et nous faisons grâce du reste. L'accélération a été toujours marquée, mais moins accentuée; nous avons été bien loin d'enregistrer ce gros écart de plus de 60 pulsations dans une minute.

Tableau VI.

	Le pouls radial				Station du sujet	Heure de la journée	Cause de l'émotion
	avant l'émotion.	pendant l'émotion.	3 minutes après.	5 minutes après.			
Obs. I.	70	87	76	71	Debout.	3 p. m.	Mon enfant pour la première fois s'est mis debout.
Obs. II.	69	89	74	72	Debout.	7 p. m.	J'avais reçu une lettre concernant ma famille, qui était loin de moi.
Obs. III.	75	99	80	74	Debout.	9 a. m.	Réception d'une photographie de l'enfant et de la mère.
Obs. IV.	77	100	84	79	Debout.	4 p. m.	Arrivée dans une antichambre d'une personne aimée, que je n'avais vue depuis longtemps.
Obs. V.	70	84	74	72	Assis.	9 a. m.	Lettre aimable de la part d'un maître.
Obs. VI.	80	90	86	79	Debout.	2 p. m.	L'apparition de mon premier article dans une grande revue étrangère.
Obs. VII	66	89	80	70	Debout.	4 p. m.	Succès d'un vieux et cher ami.
Obs. VIII.	78	100	85	77	Assis.	9 a. m.	Lettre élogieuse de la part d'un maître.

D'après ces quelques observations on voit que les mots aimables ont provoqué toujours chez moi une accélération du cœur, et plus d'une fois j'ai constaté cette accélération sur plusieurs sujets. Ce serait

donc une expérience à faire dans des Laboratoires, tout en dissimulant le but; les mots du maître porteraient vraiment au cœur. Hélas! que cette conviction se perd avec le temps et on arrive à juger ces mots aimables, qui jadis vous faisaient accélérer votre cœur, à leur juste valeur : des mots dictés par une convenance, une politesse et c'est tout! Néanmoins il y a peu de personnes qui arrivent à ces conclusions et les mots aimables sur vieux ou jeunes font toujours bondir le cœur.

En moyenne dans ces joies modérées le pouls est accéléré de 20 pulsations, *92,25* au lieu de *73,12*, tandis que dans les joies actives le pouls avait monté de plus de 60 pulsations; trois minutes après le pouls était ralenti en moyenne de 13 pulsations (79,87), au lieu de 31 comme dans le premier cas; la proportion reste quand même à peu près la même si l'on tient compte du rapport des chiffres. Cinq minutes après le pouls était tout à fait revenu à l'état normal, 74,25.

VI

Émotions tristes; douleurs profondes et souffrances morales. — Nous parlerons d'abord des douleurs actives, suivies d'une excitation, des souffrances morales qui déterminent de profondes et brusques dissociations dans nos états intellectuels.

Nos observations sont au nombre de 9 et concernent 5 sujets. Dans certains cas nous n'avons pas pu prendre le pouls pendant une minute à cause de la situation délicate dans laquelle l'émotion avait eu lieu; alors pour avoir un pouls comparatif nous avons rapporté nos chiffres aux nombres des pulsations que le cœur avait dans une minute.

Observation I. — M. L..., âgé de trente ans, fort et robuste. Nature très émotive et se laisse facilement emporter par la douleur. Nous étions en train de causer; je prends son pouls, un peu excité, et il est de 75 par minute (neuf heures du soir). Depuis quelque temps, il était très préoccupé; la conversation tombe précisément sur ses ennuis. Il m'avoue que sa femme l'a trompé et que l'enfant qu'elle venait de mettre au monde n'était pas de lui; son pouls était monté à 139. M. L... adorait sa femme et souffrait d'autant plus, que sa conduite était loin de lui plaire; leur ménage si tranquille et heureux à la suite de certaines circonstances arrive à ce dénouement, qui avait tué toute initiative dans M. L..., personne assez active dans le temps. La douleur ou plutôt la souffrance morale de M. L... était des plus fortes; il sanglotait et à peine pouvait dire quelques mots. Tout en dissimulant mes préoccupations, je reprends trois minutes après le pouls de M. L...; il s'était ralenti de beaucoup, il avait 80 pulsations, cinq minutes après il en avait 67 et un quart d'heure après son pouls était toujours bas : 65. M. L... était dans un état de prostration complète, les traits de la figure si tirés, que j'ai rarement pu remarquer un aussi typique masque de

la douleur. De toute la soirée son pouls fut toujours ralenti et même à trois heures et demie de distance, son pouls était de 65.

Obs. II. — M. G... Personne très émotive et ressentant la plus petite émotion ; j'ai pris, depuis, une observation sur un état de joie et comme pour la douleur les mêmes phénomènes ont pu être constatés ; nous regrettons beaucoup de ne pouvoir donner son cas émotif à cause de la délicatesse des circonstances. M. G... avait eu de gros ennuis ; son amour-propre lui avait fait cacher toutes les misères qu'il endurait depuis des semaines et dire toujours qu'il était content et que rien ne lui manquait. Il vint me voir et m'avoua n'avoir pas déjeuné depuis trois jours ; en me disant ces mots il se met à pleurer comme un enfant et comme honteux d'avoir dit ses ennuis à un bon ami, il souffrait atrocement de cette confession. Son pouls était de 141, le pouls normal pris cinq minutes avant était de 80 (midi) et il était un peu excité soit par la faim, soit par l'intention qu'il avait de m'avouer ses peines. Trois minutes après le pouls était 88 et cinq minutes après le pouls avait baissé à 63. Son état de dépression était des plus caractéristiques et la face était presque livide. Un quart d'heure après la dépression était toujours nette et son pouls pris à plusieurs reprises m'a donné la moyenne de 64 pulsations par minute (pris pendant cinq minutes). Plus tard, quand nous avons causé sur ce moment, cela faisait tellement de peine à M. G..., que le pouls ressentait d'une façon assez nette la douleur. « Le souvenir de ce moment est un des plus pénibles de ma vie, me disait M. G... ; il me fait d'autant plus de peine, que vous m'avez connu dans une autre situation et que je ne vous connaissais pas assez intimement pour vous faire de pareilles et si douloureuses confidences. Mais, vous savez, quand on a faim.... on oublie tout, même son amour-propre. »

Obs. III. — M. N... (voir son observation sur un cas de joie, obs. X). — Il vient à casser une grande vitre, qu'il devait payer assez cher, une centaine de francs : le pouls monte à 128 et son pouls normal était d'après des chiffres pris une autre fois, de 69 (trois heures p. m.). Trois minutes après il était si malheureux, qu'à peine pouvait-il dire quelques mots de douleur ; avec beaucoup de peine, des discours, etc., j'arrive à lui tâter le pouls qui est de 79 ; cinq minutes plus tard il est de 65 et un quart d'heure après la dépression persiste et le malheureux concierge broyait toujours du noir, ayant sur ses lèvres ce *leit-motiv* douloureux : « cent francs de perdus ! » M. N... était très avare et sa condition matérielle en plus (concierge) était loin de pouvoir supporter la perte d'une si grosse somme.

Obs. IV. — M. S... (voir obs. IV, joie). Il vint me voir fou de douleur ; on lui annonce du pays qu'un neveu qu'il adorait est mort. Son pouls est de 142 ; trois minutes après il est de 86 et cinq minutes après il est descendu à 61 ; son pouls normal d'après d'autres chiffres était autour

de 73 (9. a. m.). Un quart d'heure après l'émotion douloureuse persiste et son pouls est toujours ralenti, 62. Il faut ajouter que M. S... avant de venir chez moi avait monté une vingtaine d'escaliers; je n'étais pas chez moi en ce moment et je n'arrive que cinq minutes après. Dès qu'il me voit il m'annonce son malheur; c'est alors que j'ai pris son pouls. L'accélération provoquée par la montée des escaliers a dû être dissipée, ou en tout cas très peu accentuée. Il est vrai que M. S... avait reçu le matin la lettre, un quart d'heure avant de venir me voir; c'est alors qu'il a eu un coup de foudre. Nous donnons ces détails pour exposer notre observation telle quelle et aussi pour montrer qu'il est possible que son cœur ait subi l'influence de l'effort physique d'avoir monté les escaliers et surtout par l'émotion de l'attente, le désir de communiquer à quelqu'un sa douleur. J'ai remarqué assez souvent qu'une douleur, de même qu'une joie, est plus vivement ressentie, quand on la communique, quand on la transmet à quelqu'un : les émotions qu'on subit tout seul malgré le profond bouleversement qu'elles impriment, chez une extrême partie des gens, sont loin d'avoir l'intensité qu'elles ont lorsqu'il y a un témoin quelconque, une personne qu'on connaît.

Obs. V. — Le même sujet; quelques mois plus tard. Je vais chez lui et j'apprends chemin faisant que son père est mort. J'y cours et je vois la maison toute cernée de noir. Mon ami accourt à ma rencontre et pleure en m'embrassant. J'ai eu beaucoup de peine à surmonter l'émotion douloureuse que m'avaient causée les souffrances de mon vieil et cher ami S... Je tâte son pouls, il était à 128; trois minutes après il avait de beaucoup diminué, il était à 80 : je n'avais pu prendre son pouls que pendant 30 secondes (40 pulsations). Je n'ai pu prendre son pouls qu'un quart d'heure après; il était toujours ralenti, 64, lui dont le pouls variait habituellement à cette heure autour de 76 (12).

L'observation de l'ami S... m'a fait remarquer un fait assez curieux, que j'avais surtout observé chez moi. Pendant le temps que son cher père était couché dans la bière et était encore dans la maison, de même que quelques jours après l'enterrement, l'ami S..., quoique profondément touché de la perte de son père qu'il aimait de tout son cœur, était loin d'avoir le pouls ralenti de beaucoup. Le masque de la tristesse, l'état abattu de la personne ne correspondaient pas à une forte dépression circulatoire; les quelques chiffres — pouls pendant quinze secondes — que j'avais pris m'ont montré jusqu'à l'évidence ce fait, que j'avais d'ailleurs remarqué aussi dans les cas de joie active. Plus loin nous insisterons sur quelques expériences plus précises faites sur nous. Quant à l'ami S..., si jamais il lit nos observations, il sera peut-être étonné de la franchise de mon observation, d'autant plus que je ne sais pas s'il s'est toujours aperçu quand je tâtais son pouls; qu'il me pardonne cette soi-disant indélicatesse, car le but en a été des plus nobles.

Obs. VI. — M. L... Il avait un abcès à la main, qui était plein de pus. J'ouvre l'abcès et le vide; pendant ce temps-là je prends le pouls de M. L..., il était de 139, tandis que quelques minutes auparavant il était de 72 (midi précis). L'opération a duré à peu près deux minutes et M. L... souffrait atrocement. Trois minutes après le pouls était tombé à 70 et après cinq minutes, M. L... se plaignant de ses douleurs, avait le pouls de 65. Après un quart d'heure, le pouls était très peu ralenti, 63. La douleur a été des plus vives et M. L... avait passé une mauvaise après-midi.

Obs. VII. — Mme W. (voir obs. V., joie). Venait de perdre son mari ; personne un peu âgée. On attend son fils de l'étranger et dans la journée même on vient d'enterrer le père. La mère pleure en voyant son fils, elle lui parle de la mort de son père, dans un langage des plus déchirants. Ému moi-même et profondement ému, d'autant plus que la douleur m'était personnelle, je surmonte avec beaucoup de difficulté l'émotion qui me gagnait de plus en plus et comme j'avais entre mes mains les mains de Mme W... (ma mère) et que je restais à côté d'elle, je prends son pouls; il était de 150. Mme W... pouvait à peine parler et appuyée sur l'épaule de son fils soupirait profondément; trois minutes après le pouls était descendu à 57 et cinq minutes après le pouls était de 55. Un quart d'heure après le pouls est toujours ralenti et à deux reprises il est de 54 et 57. La douleur de Mme W. était des plus profondes. L'arrivée de son fils attendu, chaque jour, la douleur de la perte de son mari, avec lequel elle avait vécu pendant plus de quarante ans, lui avait brisé le cœur et elle était très anéantie de douleur. Cette brusque accélération, suivie de ce brusque et profond ralentissement, est un des cas que nous avons toujours remarqués et le cas de Mme W... est des plus typiques. Le pouls normal pris une autre fois, à l'état normal, variait entre 67 et 71 (minuit et demi). Mme W... avait pleuré toute la journée.

Obs. VIII. — Ma tante, Mme O..., me raconte la mort de mon père, qu'elle aimait beaucoup et avec lequel elle avait cohabité toute sa vie, plus de 72 ans! Elle pleurait et voulait me parler des derniers mots que mon cher père m'avait adressés de loin et de la bonne prière qu'il avait faite, lui bon croyant, devant une image de la Vierge ; elle éprouvait une si vive émotion que j'ai dû l'empêcher de continuer. A ce moment-là son pouls était de 159 et à son âge, soixante-seize ans! Il était six heures du matin et son pouls normal varie autour de 75; trois minutes après son pouls était descendu à 71 et cinq minutes après à 63. Un quart d'heure après son pouls était toujours ralenti : 61. Pendant tout ce temps-là, nous n'avons rien causé, chacun de notre côté étant pris par les souvenirs et ces hallucinations vagues, que la douleur morale évoque en nous.

Obs. IX. — Mme W. Nous devions faire une visite au tombeau de mon père. On arrive au cimetière en voiture. Son pouls normal pris cinq minutes avant le départ était de 80 (dix heures du matin); il y avait une légère excitation. Appuyée sur mon bras elle me conduit au tombeau de mon père. Elle éclate en sanglots : son pouls monte à 160; j'ai eu peur qu'elle ne se trouvât mal. Après trois minutes, tout en restant auprès du tombeau je trouve le pouls descendu à 66 et cinq minutes avant de quitter le cimetière, il était de 63; un quart d'heure après de 64 et une heure après son pouls était toujours ralenti, 66. Cette visite parle assez par elle-même de la douleur ressentie pour que je n'insiste plus là-dessus.

Lors de ce triste et douloureux événement, j'ai remarqué ce fait, dont j'ai fait mention plus haut, c'est-à-dire qu'on s'habitue à une émotion douloureuse et quoique le masque de la tristesse traduise une profonde souffrance morale et quand même on est sous le coup d'une atroce douleur, comme par exemple la perte d'une personne chère et bien-aimée, le cœur est bien loin d'être ralenti. Il suffit pour provoquer cette alternance si brusque entre une énorme accélération et un profond ralentissement, d'exciter mentalement le sujet, de provoquer en lui cette émotion douloureuse active qui bouleverse si profondément l'organisme. En effet, dans ma famille, dans ces conditions si tristes qui avaient touché intimement les personnes de la famille, il suffisait de parler d'autre chose, d'éviter une conversation qui aurait eu quelque rapport avec certains souvenirs pour que le cœur batte normalement. Nous faisons grâce de ces chiffres, mais ils sont péremptoires. Si une personne se laisse entraîner par des souvenirs douloureux et ne fait que penser à sa douleur, elle a toujours des émotions qui se répètent avec plus ou moins d'intensité et de là vient ce pouls ralenti pendant longtemps : la douleur est toujours alimentée par de nouvelles sensations tristes, par de nouveaux souvenirs. L'effet de l'émotion puissante, initiale, est en quelque sorte soutenu par d'autres émotions douloureuses secondaires. De temps à autre, on remarque de sensibles accélérations, qui d'après ce que nous avons pu remarquer ne dépassaient guère une trentaine de pulsations. Ainsi, chez Mme W..., après une brusque et forte émotion douloureuse, la visite au cimetière en compagnie de son fils (obs. IX), voilà le pouls pendant les deux heures qui suivent tant qu'elle était restée mélancolique, sans dire un mot et regardant dans le vague, comme si elle voulait y voir quelque chose. De temps à autre elle faisait de la tête quelques mouvements de désespoir et soupirant profondément. Le pouls a été pris avec sa permission et interrogée après à quoi elle pensait, elle m'avait répondu simplement ces mots qui disent tant de choses : « A ma douleur, à lui qui n'est plus ! »

Voici ces chiffres :

Heure :	10	10,15	10,18	10,21	10,30	11	11,15	11,30	11,45	12	12,15
Pouls :	80	160	66	63	62	60	60	66	60	66	74

Le tableau VII résume ces neuf observations sur la douleur active. En moyenne la différence entre le pouls normal et le pouls de la douleur (68 pulsations en moyenne) est énorme et même de beaucoup plus grande que pendant la joie. Ce qui est plus caractéristique, c'est le ralentissement brusque du cœur après une si forte accélération et le maintien de cette dépression assez longtemps après que l'émotion a eu lieu. Voici les moyennes.

Pouls normal.	Pouls de la douleur	3 minutes après.	5 minutes après.	15 minutes après.
74,32	142,89	75,22	62,75	64,89

Tableau VII.

NOMS DES SUJETS	LE POULS RADIAL: pouls normal	pouls émotion.	3 minutes après.	5 minutes après.	15 minutes après.	STATION DU SUJET	L'HEURE	CAUSE DE L'ÉMOTION
I. L.	75	139	80	67	65	Assis.	9 a. m.	Gros chagrin de famille.
II. G.	80	141	88	63	64	Assis.	midi	Grosse émotion ; amour-propre profondément blessé.
III. N.	69	128	77	65	67	Debout.	3 p. m.	Gros ennui, causé par la perte d'une forte somme d'argent.
IV. S.	73	142	86	61	62	Assis.	9 a. m.	Nouvelle de la mort d'une personne aimée.
V. S.	76	128	80	-	64	Debout.	midi	Visite d'un vieil ami, à qui il annonce la mort de son père.
VI. L.	72	139	70	65	63	Assis.	midi	On lui ouvre un abcès.
VII. Mme W.	69	150	57	55	55	Assise.	minuit	Mme W. revoit son fils et lui fait apprendre la nouvelle de la mort de son père, qu'on avait enterré dans la journée.
VIII. Mme O.	75	159	71	63	61	Assise.	6 a. m.	Mme O. apprend à son neveu, comme son père était mort.
IX. Mme W.	80	160	66	63	64	Debout.	10 a. m.	Visite avec son fils au tombeau de son mari.

VII

Dans le tableau VIII, nous avons exposé toutes nos observations sur les émotions douloureuses coutumières; pour celles-là, fait assez paradoxal, nous avons trouvé la même accélération que dans la joie et à peu près les mêmes phénomènes somatiques. Les auteurs, notamment MM. Binet et Courtier, ont insisté sur ce fait assez paradoxal, d'après ce que nous savions sur les effets circulatoires des émotions. Chez quelques sujets nous n'avons pas pu prendre le pouls après un quart d'heure, mais après vingt minutes; dans nos calculs de moyennes nous ne tenons pas compte de ces chiffres, qui sont marqués d'une croix, vu que c'était le pouls tout à fait normal, si l'on juge d'après le pouls pris dix minutes avant.

Tableau VIII.

NOM DES SUJETS	POULS RADIAL					STATION DU SUJET	L'HEURE	CAUSE DE L'ÉMOTION
	pouls normal	pouls émotion.	3 minutes après.	5 minutes après.	15 minutes après.			
I. B.	67	89	75	68	69	Assis.	5 p.	Peur d'avoir perdu son porte-monnaie, qui contenait tout son argent.
II. D.	73	99	78	74	71	Assis.	3 p. m.	Forte piqûre avec une aiguille.
III. F.	69	92	76	70	68	Assis.	4 p. m.	Perdu aux courses ses dernières économies.
IV. S.	71	107	86	70	69	Debout.	9 a. m.	Ennui d'amour.
V. S.	70	110	83	68	68	Assis.	5 p. m.	Confidence amicale; se plaint d'avoir perdu son temps. Profonds chagrins.
VI. Mme X.	76	116	90	75	77	Assise.	2 p. m.	L'enfant malade. Gros chagrin.
VII. L.	68	90	76	70	+66	Assis.	6 p. m.	Colère, anxiété. Gros ennui de famille.
VIII. L.	69	89	74	70	67	Assis.	6 p. m.	Son amour-propre blessé.
IX. P.	74	100	80	73	+72	Debout.	9 a. m.	État d'angoisse; peur qu'une personne qui devait venir ne soit malade. C'était une femme!
X. G.	70	109	85	74	69	Debout.	Minuit.	Révolte; fureur, à cause d'une grave offense qu'on lui avait faite.
XI. K.	73	103	86	75	72	Debout.	9 p. m.	Souvenirs douloureux et affreux.
XII. Mme D.	78	100	89	77	75	Debout.	4 p. m.	Chagrin de famille; forte source d'émotions douloureuses.

En moyenne on aurait les chiffres suivants, que nous mettons en rapport avec ceux de la joie.

	Pouls normal.	Pouls émotionnel.	3 minutes après.	5 minutes après.	15 minutes après.
	—	—	—	—	—
Douleur.	71,50	100,33	81,50	72	70,50
Joie.	71,93	94	81,60	72,93	—

Si on compare ces résultats, on voit qu'ils concordent à peu près; une seule différence, mais elle est presque insignifiante, c'est le fait d'une accélération plus marquée et plus rapide, de même qu'un ralentissement relativement plus brusque du côté des émotions douloureuses, d'angoisse ou de peur. En jugeant d'après les déclarations des sujets les ennuis éprouvés étaient plus vifs que leurs joies; ils ressentaient plus le coup. Serait-ce une accélération plus grande du côté du cœur, qui provoquerait cette excitation, cette impression que nous avons toujours constatée, ou ne serait-ce qu'un contre-effet somatique de l'émotion prouvée? Nous pensons que ce n'est que l'effet, car cette accélération du pouls vient plus tard de quelques secondes, après que l'émotion ait eu lieu. Probablement l'innervation d'origine centrale est la cause de cet état spécial, l'émotion fût-elle douloureuse ou gaie.

VIII

Nous avons pris quelques observations sur ces deux jeunes sujets, dont nous avons parlé un peu plus haut. Chez le sujet 3 je n'ai pu surprendre d'une façon complète que trois observations. La première a été provoquée par une observation sévère de la part de sa maman, pour une conduite assez mauvaise; la seconde par la peur d'être battu, et la troisième par la mort de son grand-père.

En moyenne le pouls émotionel a été de 118, tandis que le pouls normal a été de 80,67, trois minutes après 75,33 et cinq minutes après 79,67; après un quart d'heure le pouls normal était revenu depuis longtemps.

Voici le détail de ces chiffres.

	Pouls normal.	Pouls émotion.	3 min. après.	5 min. après.	15 min. après.	Station du sujet.	Heure.
Obs. I.	78	108	72	76	76	debout.	3 p. m.
Obs. II.	84	120	80	82	84	debout.	2 p. m.
Obs. III.	80	126	74	81	80	debout.	2 p. m.

Sur mon petit bébé D., des observations, que je poursuis depuis longtemps, m'ont montré jusqu'à l'évidence une intéressante et assez paradoxale évolution des effets somatiques circulatoires des émotions. Étant tout petit une émotion douloureuse, la faim par exemple, ou un état de joie, si facile à provoquer par n'importe quel rien chez un petit enfant, déterminait dans l'état circulatoire, au moins d'après ce que nous avons pu observer en examinant son pouls radial, des effets tout à fait identiques. Une accélération brusque, qui variait d'après l'intensité des émotions éprouvées, était suivie toujours d'un ralentissement brusque, mais toujours un peu plus élevé comme nombre de pulsations (7 ou 8 pulsations) que le pouls normal. Il s'agit toujours du pouls pris trois minutes après. Dans cinq minutes l'état normal était le plus tard revenu; dans les émotions moins puissantes — si rares pourtant à son âge, quand toutes ont presque la même intensité, — dans trois minutes de plus le pouls était normal. A l'âge de deux ans son cœur, ou au moins son pouls radial commence à agir autrement : le ralentissement parait plus brusque dans la douleur et l'état normal n'apparait qu'un peu plus tard. Cela ne tient, il est vrai, qu'à quelques pulsations, mais le fait nous paraît très évident, car nous l'avons constaté toujours, ayant pris le pouls chaque minute pendant plus d'une vingtaine d'expériences. Il semble résulter un commencement de différenciation entre les sentiments gais et tristes chez le petit bébé, dès qu'il grandit; ce fait viendrait à l'appui des théories de l'école allemande qui fait jouer un si grand rôle aux représentations intellectuelles. Ce n'est pas le moment, mais en ce qui concerne notre bébé nous pourrions apporter plusieurs preuves a

l'appui. Le fait du jeune sujet R. plaiderait encore pour cette thèse : la différenciation entre ces deux espèces d'émotions actives paraît assez nette : dans les émotions actives de gaieté son pouls, après être monté à 116, soixante-quinze pulsations (4 obs.), est descendu trois minutes après à 88, tandis que le pouls normal était à 82. Pour les émotions tristes, douloureuses son pouls, après être monté à 118 (trois observations), est descendu brusquement dans le même laps de temps à 75,33, tandis que le pouls normal était à 80. Si l'on compare le cas du jeune sujet R. avec les autres émotions douloureuses actives éprouvées par des adultes, ce que nous venons d'annoncer pour la différenciation des émotions à la suite d'une richesse plus abondante des représentations mentales et émotives, parait plus évident. Car chez R. le pouls reprend vite son battement normal, tandis que chez les adultes, un quart d'heure après il n'est pas encore revenu à son état normal, après avoir été encore plus ralenti.

Voici les chiffres chez le petit bébé D. (tableau IX).

Tableau IX.

	POULS RADIAL					STATION DU SUJET	L'HEURE	CAUSE DE L'ÉMOTION
	pouls normal	pouls émotion.	3 minutes après.	5 minutes après.	15 minutes après.			
Obs. I.	118	139	118	117	118	Debout.	10 a. m.	Une grande tour de cubes était tombée par terre.
Obs. II.	113	134	115	111	111	Debout.	6 p. m.	Il ne reverra plus sa tante *qu'il aime beaucoup.*
Obs. III.	121	131	121	120	120	Assis.	3 p. m.	On ne lui donne pas un objet qu'il *réclamait avec beaucoup d'insistance.*
Obs. IV.	117	137	116	116	118	Debout.	6 p. m.	On le punit et gronde en même temps.
Obs. V.	119	142	120	120	119	Debout.	11 a. m.	On lui prend sa boite aux cubes.

Pouls normal.	Pouls émotionnel.	3 minutes après.	5 minutes après.	15 minutes après.
117,6	136,6	118	116,8	117,2

IX

J'arrive à mes peines et douleurs personnelles.

Observation I. — J'étais à Paris; mon père était souffrant dans le pays, bien loin, d'où pour avoir des nouvelles par lettre il fallait au moins l'espace de trois jours. Je descends vers huit heures du matin, pour faire une course; après avoir descendu quelques marches on me présente une dépêche. Ma mère m'appelait dans le pays, me décrivant l'état de mon père comme tout à fait perdu.

D'après la manière dont cette dépêche était rédigée, j'avais compris qu'il était mort ; je prends mon pouls, il est de 139. Trois minutes après il est de 72, après cinq minutes de 67 et un quart d'heure après le pouls était toujours ralenti, il était de 65. Le choc que cette nouvelle m'avait provoqué a été des plus forts et même une demi-heure après je ressentais profondément le coup, un état en quelque sorte de prostration m'envahissait de plus en plus. Malgré cette fâcheuse nouvelle qui pourtant n'était pas bien clairement exprimée et que j'avais devinée plutôt, un léger doute m'avait remonté. Pourtant je connaissais assez bien ma mère et je savais qu'elle ne m'aurait pas télégraphié de venir si la situation n'était pas des plus graves. Le fait m'apparaissait évident dans sa réelle brutalité. Le pouls normal, d'après mes moyennes, est en moyenne de 75. Pour être complet il faut ajouter que le nombre de marches que j'avais descendues et que j'ai remontées pour revenir chez moi, est de 8.

Obs. II. — Dans la soirée même de la journée où j'avais reçu cette fâcheuse et triste nouvelle, je suis parti pour mon pays. J'avais encore un faible d'espoir de trouver encore vivant mon pauvre père, d'autant plus qu'à mes dépêches dans lesquelles j'avais demandé s'il était mort ou non, je n'avais reçu aucune réponse. J'arrive après trois jours de chemin de fer à la gare de B. ; quelques personnes de la famille qui m'attendaient sur le perron m'apprennent la vérité de la bien triste réalité. J'arrive à prendre mon pouls, mais seulement pendant trente secondes ; il était de 75, ce qui ferait 150 par minute. Trois minutes après, toujours pendant trente secondes, il était descendu à 35, c'est-à-dire à 70 par minute. Quinze minutes après le pouls était très ralenti, il battit avec 62 pulsations par minute. Il est vrai que dans ce cas, il fallait tenir compte d'un état de surexcitation préalable et de la fatigue du voyage, qui d'ailleurs n'a pas dû être grande, puisque nous avions fait le voyage dans des conditions très commodes (dans l'Express-Orient). D'après nos tables le pouls normal pour six heures est de 74. Il nous semble inutile d'insister sur la part considérable de l'émotion douloureuse, de cette souffrance morale, que chacun qui a subi ces tristes malheurs doit s'en souvenir toute sa vie.

Obs. III. — J'arrive chez moi ; à la gare mes sœurs sont venues à ma rencontre et elles étaient habillées en deuil. Quoique je fusse mis au courant et commençasse à prendre mon parti, j'ai eu un coup dont je me souviendrai longtemps à la vue de mes sœurs pâles et tristes et habillées en noir. En pleurant elles me racontent avec des mots déchirants la mort de notre cher père et m'annoncent même qu'on l'avait enterré sans que j'eusse pu le voir. Mon pouls est monté à 142 ; trois minutes après il était encore un peu accéléré, 85, et cinq minutes après il était de 64 ; un quart d'heure après il commence à être accéléré, 69 ; j'étais dans la voiture et nous approchions de la maison de ma mère. Le pouls pris dix minutes avant : 80. L'émotion a été des

plus pénibles et je regrette bien de n'avoir pu prendre mon pouls, j'avais pris le pouls de ma mère. Pourtant, je tiens à remarquer ce fait, que pendant deux heures mon pouls a été toujours ralenti; de temps à autre je prenais mon pouls pendant quinze ou trente secondes et j'ai vu que même après une heure et malgré les émotions répétées mon pouls était accéléré, il avait en moyenne 10 pulsations de plus que le pouls normal. Serait-ce la différence de la quantité de l'émotion qui déterminait dans le premier cas cette énorme accélération, et puis ce brusque ralentissement et après cet autre type émotif de la douleur, l'accélération légère avec un ralentissement, moins brusque, nous ne saurions pas le dire. Plusieurs fois nous avons remarqué que si l'on est tourmenté par la même douleur ou émotion et on est comme hypnotisé par elle, la dépression est toujours plus longue; bien entendu nous parlons toujours des émotions actives, profondes. D'un autre côté, si après le coup de foudre il y a d'autres émotions, le phénomène du second type de douleur apparaît plus net, et si cela se répète plusieurs fois, le cœur reste en accélération pendant assez longtemps. Nous faisons grâce des chiffres, mais plusieurs observations nous ont fait constater ce phénomène.

Obs. IV. — Tout seul, je vais au tombeau de mon père. Je prends mon pouls avant de partir de la maison; il était de 71 (dix heures du matin); je vais au cimetière en voiture, une distance de neuf minutes à peu près. Là sur le tombeau de mon père écrasé par la douleur, je prends mon pouls, après avoir un peu hésité. L'émotion m'avait saisi avec une fureur et puissance énorme; j'ai comme pouls 159 pulsations, et trois minutes après 77. Cinq minutes après mon pouls est de 64 et un quart d'heure après il est de 70. J'étais toujours là près du tombeau et en m'analysant moi-même je suis surpris de l'état normal auquel mon pouls était revenu. On s'habitue même aux douleurs et il suffit d'un regard fugitif lointain sur le bleu du ciel, un moment d'attention aux cris de la nature, pour que même devant un tombeau qui vous est cher et qui renferme votre père, que vous n'avez pas vu avant d'être enterré, le calme, la vie reprend son cours normal.

Obs. V. — J'étais à Paris et tranquille je travaillais chez moi en compagnie d'un ami. Je reçois une lettre de ma femme, la première depuis deux mois écrite de sa main. Elle venait d'accoucher dans le pays, et pour toute sorte de raisons, dont je commençais à douter, c'était une autre personne de la famille, qui me donnait de ses nouvelles. Ma femme me mettait au courant des faits que j'ignorais absolument; elle était malade depuis deux mois et avait gardé le lit quelques semaines après la naissance du bébé. En plus, elle avait une maladie des plus graves. Ma femme me parlait de ses douleurs et disait qu'elle souffrait atrocement et me suppliait de venir la voir. L'écriture était tremblotante et malgré ce qu'elle m'avait dit, qu'elle

écrivait couchée, je la jugeais bien malade d'après sa manière d'écrire. La maladie dont elle souffrait était de nature à me faire inquiet. Les différentes circonstances, comme le fait de m'avoir écrit une première lettre et que dans sa famille on m'avait caché le fait jusqu'alors, la gravité de la maladie et tant d'autres petits détails, corroboraient à penser que l'état de ma femme était des plus graves. Mon pouls est monté à 147; trois minutes après il était de 79 et cinq minutes après de 63. Un quart d'heure après le pouls était toujours ralenti : 67. Loin de mon pays, ma souffrance morale a été des plus douloureuses. Une demi-heure après j'étais encore cloué sur la chaise et quoique j'étais très abattu mon pouls était presque normal, 76. Comme pour les états de joie, dans ces états d'émotion douloureuse j'ai remarqué assez souvent un antagonisme entre le masque de la tristesse, souvent bien caractéristique, et l'état circulatoire. Mon pouls était normal, et même tout à fait normal et mon ami qui m'accompagnait, ainsi que moi-même je l'avais observé, me faisait remarquer que j'étais très abattu.

Le tableau X résume ces cinq observations.

Tableau X.

	POULS RADIAL					STATION DU SUJET	L'HEURE	CAUSE DE L'ÉMOTION
	pouls normal	pouls émotion.	3 minutes après.	5 minutes après.	15 minutes après.			
Obs. I.	75	139	72	67	65	Debout.	8 a. m.	Dépêche annonçant que mon père était gravement malade.
Obs. II.	74	150	70	—	62	Debout.	6 p. m.	La nouvelle de la mort de mon père.
Obs. III.	80	142	85	64	69	Debout et assis.	Minuit.	Arrivée dans ma famille en deuil; on avait enterré déjà mon père.
Obs. IV.	74	159	77	64	70	Debout.	10 a. m.	Visite au tombeau de mon père.
Obs. V.	71	147	79	63	67	Assis.	9 p. m.	Fâcheuse nouvelle : on m'annonce que ma femme est gravement malade.

En moyenne le pouls émotionnel est de 149,2, tandis que le pouls normal est de 74,8; trois minutes après il était de 76,6, après cinq minutes de 64,60 et un quart d'heure après de 66. Comme dans les observations prises chez d'autres personnes on trouve toujours le même ralentissement brusque et l'état de dépression persistant plus après l'accélération du cœur, que dans les émotions gaies, actives. Dans la joie le pouls émotionnel est de 136 et trois minutes après il est de 103, tandis que dans les émotions douloureuses le pouls est de beaucoup plus accéléré, il est de 149,2, et trois minutes après il est de 76,6 : la descente est plus brusque.

Citons pour finir quelques-unes de nos douleurs plus ou moins coutumières; nous réunissons dans le tableau XI nos observations.

Tableau XI.

	Pouls radial: pouls normal.	pouls émotionnel.	3 minutes après.	5 minutes après.	15 minutes après.	Station du sujet	L'heure	Cause de l'émotion
Obs. I.	73	93	76	74	75	Debout.	6 p. m.	Piqûre au doigt.
Obs. II.	75	99	79	73	71	Assis.	11 a. m.	Brûlé avec de l'acide sulfurique.
Obs. III.	70	106	81	72	72	Assis.	5 p. m.	Douleur morale. J'ai fouillé parmi les papiers de mon père mort, et j'ai trouvé quelques ébauches de lettres, qu'il voulait m'écrire.
Obs. IV.	68	100	75	70	74	Debout.	10 p. m.	Colère: état d'angoisse et d'anxiété à cause d'un gros ennui de famille.
Obs. V.	78	109	81	75	73	Debout.	9 a. m.	Nouvelle apprenant la mort d'une personne sympathique.
Obs. VI.	74	102	80	72	70	Assis.	6 p. m.	Constatation d'un acte canaille de la part d'un vieil ami.
Obs. VII.	66	95	74	66	68	Debout.	11 p. m.	Amour-propre blessé profondément.
Obs. VIII.	69	99	78	68	66	Debout.	Minuit.	Faisant un triste et lointain voyage pour voir une personne qui était gravement malade. En route le conducteur de chemin de fer me demande « si c'était moi qui conduisais un cercueil qui était dans notre train ».
Obs. IX.	73	94	77	72	70	Debout.	9 a. m.	Lettre déchirante de la part de ma mère, toute seule dans le pays.

En moyenne on aurait les chiffres suivants.

Pouls normal.	Pouls d'émot. douloureux.	3 minutes après.	5 minutes après.	15 minutes après.
72	99,67	77,89	71,33	71,33

Il y a par conséquent une accélération plus grande que dans les joies coutumières, une différence de 7 pulsations en moyenne; le ralentissement est légèrement plus grand, 2 pulsations en moyenne et l'état normal revient très peu de temps après les trois minutes d'écart.

X

Les quelques observations que nous venons d'exposer, malgré toute la difficulté du problème qu'elles agitent, nous semblent suffisantes pour tirer certaines conclusions. Les observations de ce genre, il faut l'avouer, sont très difficiles à prendre et représentent une préoccupation inouïe de la part de l'expérimentateur, qui doit lutter avec toutes sortes de difficultés, mauvaise grâce de la part du sujet, rapidité du mouvement pour regarder l'heure, délicatesse extrême des situations et tant d'autres circonstances qui peuvent empêcher la possibilité de prendre complètement une expérience, ou provoquer toutes sortes de causes d'erreur. Nous ne disons pas que nos observations n'y ont pas été sujettes, mais que ces causes d'erreurs ont échappé à nos observations; en supposant même qu'elles existent, le phénomène

en lui-même est si gros, qu'il nous semble logique de conclure qu'ils n'ont pas influé sur l'état circulatoire, au moins d'une manière sensible. Aux quelques mots du commencement, concernant la méthode et les conditions dans lesquelles nous avons pris nos observations, nous tenons à ajouter que dans la plupart des cas le sujet n'était pas au courant que nous étions en train de faire une observation sur lui. Deux sortes de motifs nous ont conduit à cette méthode; d'abord la peur d'agacer le sujet et de provoquer une excitation en dehors du phénomène lui-même et de déterminer un état d'attention qui empêcherait l'explosion de l'émotion dans toute sa puissance. Puis, l'impossibilité même de proposer à une personne écrasée par une douleur de se soumettre à une expérience; nous avons rencontré et remarqué assez de mauvaise humeur même de la part des personnes intimes, pour conseiller aux expérimentateurs une prudence extrême.

En effet, il est très facile de surprendre l'émotion sans que le sujet s'en aperçoive, surtout si l'on choisit ses sujets d'avance. Etant en relations intimes avec lui, un geste familier, l'action de prendre sa main entre les vôtres, par exemple, ne le choquerait pas, et tout en écoutant et respectant son émotion, on peut facilement prendre son pouls, d'autant plus qu'on est habitué de voir une personne regarder même assez souvent une montre. Tout de même je recommande aux observateurs une prudence extrême, car dans ces états d'excitations solennelles, le moindre geste, le moindre fait choque le sujet et la mauvaise humeur s'ensuit très facilement. Avec un peu d'adresse, qui malheureusement ne vient qu'après avoir manqué un assez grand nombre d'observations, on arrive à prendre complètement une observation. En outre, il faudra prendre part à la douleur de la personne de façon à ce qu'elle s'en aperçoive; le masque du visage, l'expression en somme choque plus, intéresse encore plus que les sentimente les plus profondément sentis. Il faut laisser le sujet dans sa douleur au moins pour le temps de l'expérience; le distraire, se désintéresser en apparence de son chagrin, c'est perdre la première observation et provoquer d'autres émotions complémentaires.

1. — Nous distinguons d'après ce que nous venons de dire deux espèces d'émotions gaies ou tristes : l'*émotion active* et l'*émotion modérée*, que l'on subit d'une manière coutumière.

Entre une émotion active *gaie* et une émotion active *douloureuse*, ou de souffrance morale, il y a d'après nos observations une différence assez nette, au moins, dans les effets circulatoires. Une émotion active, profonde,gaie est caractérisée par une accélération brusque et énorme du cœur, suivie d'un ralentissement assez rapide, mais qui représente toujours une accélération sensible par rapport au pouls normal. Cinq minutes après le pouls était à peu près normal. L'effet d'une émotion profonde ne détermine pas dans l'organisme généralement une excitation prolongée et passe assez vite; l'organisme, même après un bouleversement de joie si profonde soit-il, revient à son état normal

dans un laps de temps relativement très court. Le choc de l'émotion, le ralentissement est plus lent, et dans des observations que nous avons faites sur deux personnes, dans des émotions gaies actives, nous avons remarqué ce fait assez intéressant, qu'après chaque minute le pouls se ralentissait graduellement et si après trois minutes ce ralentissement était de 30 pulsations, il était à peu près de 10 pour chaque minute. Voici ces chiffres, que nous comparons avec ceux qui concernent des émotions douloureuses, pour mettre nos affirmations plus en relief (Graphique I).

	Moment de l'émotion.	1 minute après.	2 minutes après.	3 minutes après.
	—	—	—	—
Joie profonde (S.)	142	131	118	110
Joie profonde (O.).	157	142	127	112
Douleur profonde (S.).	142	109	89	86
Douleur profonde (L.).	139	102	82	70

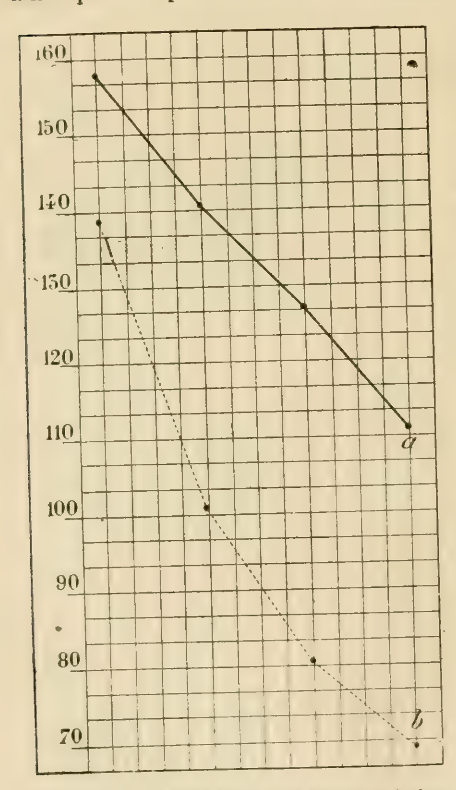
Pour les émotions de joie active en moyenne une minute après, le pouls est de *136,5*, au lieu de *149,5*, par conséquent il s'est ralenti de 13 pulsations, et deux minutes après le pouls s'est ralenti de 14 pulsations : 122,5 et une minnte après de 11 pulsations à peu près (111). Pour les émotions douloureuses l'écart est des plus irréguliers. Une minute après l'émotion, le pouls s'est ralenti de *35* pulsations : *105,5*, au lieu de *140,5*, ce qui est énorme. Deux minutes après l'émotion, le pouls est de *85,5*, par conséquent l'écart est de 20 pulsations et, enfin, une minute après le pouls est de 78, donc l'écart de 7. Et si l'on continue à prendre le pouls jusqu'à ce que l'état normal soit revenu, on remarque que, tandis que pendant les émotions gaies l'état normal est revenu beaucoup plus vite et le ralentissement est gradué, pendant les émotions douloureuses le pouls descend plus bas qu'à l'état normal avant de revenir, toujours d'une manière irrégulière. Ce fait nous l'avons constaté plusieurs fois chez nous et retrouvé chez ces deux sujets, dont nous venons de donner quelques chiffres.

Pour les douleurs actives on constate une accélération énorme et brusque, une accélération même plus grande, suivie d'un ralentissement des plus brusques, — remarqué d'ailleurs aussi par Dumas — qui fait descendre le pouls même sous le niveau du pouls normal quelque temps après. Ce ralentissement trois minutes après est *75,22*, au lieu de *142,89* et quand le pouls normal était de *74,32*. Cet état de dépression continue longtemps après et un quart d'heure après, le pouls est toujours ralenti, et d'une dizaine de pulsations au-dessous du niveau du pouls normal : 64,89 au lieu de 74,32, le fait que les douleurs sont plus ressenties avant tient peut-être à la persistance de l'excitation. Comme nous l'avons vu plus haut, le ralentissement du pouls est tout à fait irrégulier et brusque, et loin de suivre cette descente quasi régulière, que nous avons remarquée pour les émotions gaies. A cause de cette dépression, doit tenir en partie l'impression plus forte d'une douleur que d'une joie. Le graphique II esquisse d'une

façon schématique les résultats de nos expériences, résumés par les chiffres ci-dessus.

	Nombre d'obs.	Pouls normal.	Pouls émot.	3 minutes après.	5 minutes après.	15 minutes après.
	—	—	—	—	—	—
Doul. active.	IX	74,32	142,89	75.22	62.75	64,89
Joie active.	XI	75,27	131,09	100,91	80,45	—

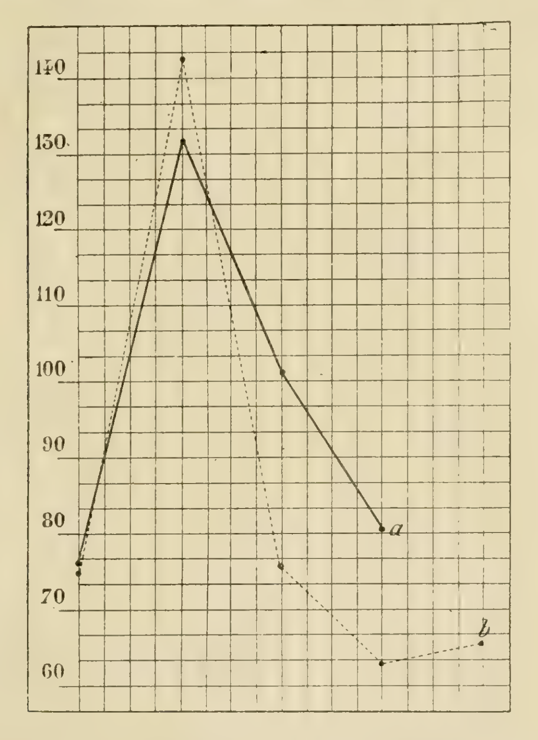
2. — Entre une émotion gaie et une émotion de douleur modérée, ainsi que l'on peut remarquer tous les jours, les effets somatiques, que nous avons pu remarquer sur le pouls radial, sont presque les mêmes. Ce qui distingue nos deux sortes d'émotion et que nous tenons beaucoup à distinguer, c'est la quantité d'émotivité, si je puis m'exprimer ainsi, que l'on ressent. Les émotions actives fussent-elles gaies ou douloureuses, presque des phénomènes dans la vie, sont tellement puissantes qu'on ne les oublie jamais. Celles que nous venons d'exposer et que nous avons surprises sur quelques personnes et celles que nous avons pu observer sur nous-même, nous semblent en faire partie. Assurément ce serait trop dire que ce sont les plus fortes émotions éprouvées dans la vie, quoique l'assentiment commun des sujets a été de commun accord à nous l'affirmer, mais nous osons affirmer, vu les circonstances toutes particulières dans lesquelles nous les avons observées, qu'elles ont été parmi celles-là. Personnellement nous comptons nos émotions que nous avons exposées dans notre travail, parmi les plus fortes de notre vie; les souvenirs sont encore assez vifs dans ma mémoire et encore tout pleins d'émotion. Les émotions de notre deuxième type, les émotions modé-



Graphique I. — Sujet D : *a*, joie active, et *b*, douleur active. Le pouls a été pris pendant une période de trois minutes après l'émotion. On voit que le ralentissement est plus graduel dans les émotions de franche gaîté que dans les émotions douloureuses.

rées, sont au contraire d'une faible intensité relativement aux autres, quand même elles dépassent de beaucoup la banalité des émotions journalières ; nous les donnons comme coutumières surtout par rapport aux autres, mais elles sont bien loin d'être journalières.

Dans ces émotions on constate tout à fait les mêmes phénomènes : une accélération marquée, suivie d'un ralentissement relativement léger ; trois minutes après, le pouls est toujours accéléré, en moyenne d'une dizaine de pulsations, et cinq minutes après on constate que



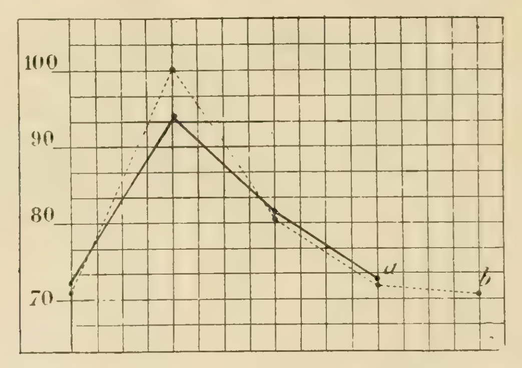
Graphique II. — *a*, joie active ; *b*, douleur active, profonde (chaque chiffre représente la moyenne de IX observations pour la douleur et de XI pour la joie, sur différents sujets). Le pouls a été pris avant, pendant et après l'émotion.

l'état normal est revenu. A la rigueur on pourrait dire que dans la douleur il y a une accélération plus grande, de 6 pulsations en moyenne. Voici les chiffres (Graphique III).

	Nombre d'obs.	Pouls normal.	Pouls émot.	3 minutes après.	5 minutes après.	15 minutes après.
Douleur.	XII	71,50	100,33	81,50	72	70,50
Joie.	XV	71,93	94	81,60	72.73	—

En plus, j'ai remarqué dans certains cas, que j'ai pu observer et prendre le pouls de minute en minute, que le ralentissement était le même, suivait la même règle dans les deux cas; jamais, et nous avons dix observations faites à ce sujet, nous n'avons trouvé cette descente irrégulière, qui caractérisait l'émotion douloureuse active.

3. — Un autre fait que nos observations paraissent mettre en évidence, c'est la part considérable que les représentations ont dans les phénomènes d'émotivité, fussent-elles de douleur ou de joie. Chez un petit bébé que nous avons suivi pendant de longs mois, dans les premiers mois l'émotion active n'était pas du tout liée à la qualité émotion-



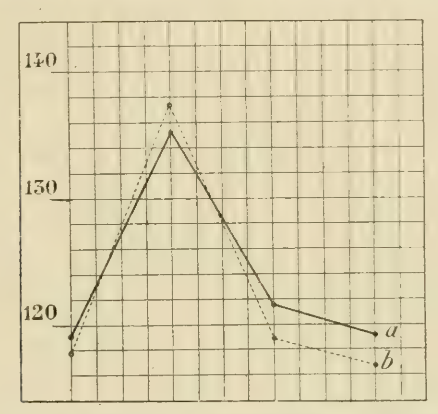
Graphique III. — Émotions modérées. — *a*, joie; *b*, douleur (chaque chiffre représente la moyenne de XV observations pour la joie et de XII pour la douleur, sur différents sujets).

nelle, les mêmes phénomènes somatiques circulatoires étant toujours constatés (Graphique IV). A une année de distance chez le même sujet le caractère de la douleur active paraît s'ébaucher et une légère forme de ce premier type de douleur, la douleur active, commence à se nuancer. Parallèlement nous avons suivi l'intellectualité de notre petit sujet et à mesure qu'il grandissait nous avons remarqué que son bagage intellectuel s'enrichissait des représentations plus nettes et plus précises de la douleur. L'expérience personnelle du sujet d'une part, les notions apprises d'un autre côté contribuaient à nuancer les qualités des émotions et à les préciser dans sa pensée. A mesure que cette évolution avait lieu, cette différenciation des effets circulatoires s'ébauchait de plus en plus. Cela plaiderait pour le rôle que les images et les représentations mentales ont dans la puissance d'une émotion. Nous pensons revenir sur nos observations à ce sujet et nous ne soulevons la question qu'en passant.

Ce fait nous paraît encore plus net si l'on tient compte des observations que j'ai faites sur un jeune garçon de sept ans; chez lui la différenciation était déjà nuancée. Les chiffres suivants montrent clairement ce que nous venons d'avancer.

Bébé 2 ans.	Nombre d'obs.	Pouls normal.	Pouls émot.	3 minutes après.	5 minutes après.
Douleur active.	5	117,6	136,6	118	116,8
Joie active.	4	118,75	135,40	121,50	119
Jeune garçon 7 ans.					
Douleur active.	3	80,67	118	75,33	79,67
Joie active.	4	82,75	116,75	88,25	84,25

Bien entendu que nous comptons nos émotions parmi des émotions actives; les émotions coutumières n'ont presque pas d'intensité réelle



Graphique IV. — Emotions actives chez un bébé de 2 ans. — *a*, joie; *b*, douleur (chaque chiffre représente la moyenne de IV observations pour la joie et V pour la douleur).

et elles disparaissent avec une vitesse extrême. Souvent on ne sait pas que l'émotion a eu lieu et on pourrait vraiment dire que les émotions, les vraies émotions, sont toujours intenses à un bas âge; une image perdue, une tour tombe, sa maman partie et tant d'autres petits et insignifiants motifs pour nous autres, sont capables de provoquer de profondes joies ou de profondes douleurs dans l'âme d'un bébé. Le rire et les larmes, ces deux traits caractéristiques des émotions, soi-disant antagonistes, se suivent parfois de tout près et l'émotion qui paraissait douloureuse, apparaît comme une joie intense.

4. — Un dernier fait que nous voulons signaler, c'est l'*arrêt* au commencement des émotions douloureuses, dont parlent la plupart des auteurs. Dans quelques observations, que nous avons faites en prenant le pouls par cinq secondes, par dix ou par quinze, nous nous sommes aperçu que cet arrêt existe même pendant la joie active. L'émotion active, fût-elle douloureuse ou joyeuse, s'annonce par un court, bien court arrêt. Nos chiffres peut-être ne pourront pas le préciser assez, mais nous tenons à ajouter que nous l'avons trouvé comme constant;

les quelques premières pulsations, deux ou trois, sont plus lentes que le reste qui est presque du tremblement fibrillaire, difficile à être saisi par une personne qui n'a pas l'habitude de prendre le pouls. La première pulsation est brute et très forte et elle paraît d'une lenteur extrême par rapport à la vertigineuse accélération qui suit, et il faut le dire que cette première pulsation n'est saisie qu'immédiatement après le coup de l'émotion, qui serait comme une suite de l'arrêt initial. Peut-être qu'il ne s'agit là que des impressions purement subjectives, mais jusqu'à d'autres preuves expérimentales nous les donnons telles quelles. Ainsi dans six observations sur les émotions douloureuses le nombre des pulsations dans les premières cinq secondes étaient de quatre, tandis que les cinq secondes suivantes de 12, et cinq secondes après de 13, et ainsi de suite. Dans quatre observations sur des émotions gaies, j'ai remarqué la même chose, c'est-à-dire que le nombre des pulsations prises dans les cinq premières secondes était de 3 et dans les cinq secondes suivantes de 11 et ainsi de suite.

Le phénomène d'arrêt en lui-même nous échappe, mais nous constatons une trace assez nette de cet arrêt, au moins d'un sensiblement et assez court ralentissement. Il est vrai que notre appréciation, tenant à la grossièreté de l'expérience, est peut-être fausse, le phénomène étant fin et rapide. En tout cas, nos observations valent celles de Dumas, qui, loin de nier ce phénomène, se contente de dire qu'il ne l'a pas trouvé.

Ces observations, que nous venons d'exposer longuement, nous semblent d'autant plus intéressantes qu'elles sont d'accord avec certains auteurs, notamment avec des physiologistes comme Mosso, Hallion et Comte et des psychologues comme A. Binet, Courtier et Dumas. Bichat disait que si l'on veut savoir si une douleur est vraie ou fausse, il faut explorer le pouls. Nos observations prouveraient le contraire, que l'exploration du pouls ne donnerait que bien rarement, dans des cas extrêmes de profonde émotivité, l'indice d'une douleur et encore il faut suivre le phénomène pendant longtemps. Les effets somatiques circulatoires étaient les mêmes dans la joie ou la douleur, le conseil de Bichat induirait en erreur beaucoup de personnes.

Cette différenciation sur les effets somatiques des phénomènes circulatoires des émotions est tout à fait schématique et tient peut-être à une illusion d'analyse, à des idées *a priori*. Il nous semble que la différence réelle entre les deux espèces d'émotions tient à l'état intellectuel des émotions et c'est là qu'il faudra chercher la cause. Des observations poursuivies sur les états intellectuels nous ont montré ce fait, que dans ces états émotifs la dissociation et l'association avec nos moments d'émotion déterminent des états bien particuliers. Mais arrêtons-nous là, et ne nous laissons pas gagner par des hypothèses, notre intention étant tout autre : d'exposer certains faits que nous avons eu l'occasion d'observer.

N. Vaschide.

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

I. — Sociologie.

Vaccaro. Les bases sociologiques du droit et de l'État, traduction française. 1 vol. in-8°, 480 pages. Bibliothèque sociologique internationale, Giard et Brière, Paris, 1898.

Voici encore un de ces ouvrages où l'on cherche à formuler toutes les lois de la sociologie comparée et à résoudre tous les problèmes de la sociologie appliquée. On déduit de la biologie conjecturale une loi générale; on la modifie pour les besoins de l'explication sociologique, on cherche ensuite une série de faits qui la confirment en mettant un soin jaloux à négliger ceux qui la démentent. Bref, on invente l'explication des faits sociaux avant même d'avoir pris soin de les connaître. Le crédit de la sociologie pourra-t-il résister longtemps à des épreuves aussi souvent renouvelées?

A dire vrai, M. Vaccaro est un adversaire de la sociologie biologique, notamment de celle qu'expose l'école russe dont Lilienfeld et Novicow sont les principaux représentants. Il s'attarde à tuer ce moribond. Il retourne contre elle la thèse qui la constitue presque entière; c'est que, si la société est un organisme, toutes les lois biologiques régissent les faits sociaux, et, par suite, l'évolution des sociétés obéit à la loi de la concurrence vitale qui soumet à son empire à la fois les individus et les groupes, favorisant partout et toujours la sélection des meilleurs. Deux propositions résument la réfutation qu'en fait M. Vaccaro. La première, exposée déjà et peut-être plus clairement par Simon Patten, est que la pression de la concurrence n'astreint point l'homme comme l'animal à des transformations organiques, mais stimule ses aptitudes inventives et son action industrieuse sur le monde extérieur. La seconde est que la concurrence a pour conséquence la régression et le parasitisme aussi souvent que le progrès et qu'il en est ainsi dans les sociétés composées formées par voie de conquête. Les études destinées à justifier cette conception ont pour objet l'adaptation comme loi de la vie, l'adaptation de l'homme au milieu physique, à la flore, à la faune, la lutte externe et la lutte interne. L'auteur nous montre ensuite les atténuations successives de la lutte externe, d'abord la relégation des vaincus dans des régions inhabitables, puis le massacre des hommes suivi de l'asservissement des femmes et des enfants, puis les divers modes de l'exploitation des vaincus, l'hilotisme, le servage, le régime du tribut. Il passe à l'étude de la lutte interne dans le

groupe simple où la constitution du clan aux dépens de la horde assure une protection à l'enfance, mais ouvre la porte aux vengeances familiales, où plus tard la composition et le duel remplacent la vengeance, et où le souci de la puissance militaire détermine les chefs de l'Etat à abolir le duel et à créer un système de répression pénale. Quant au groupe composé, constitué toujours par une conquête, il a pour loi de formation un rapport de parasitisme entre le vaincu et le vainqueur. Néanmoins le vaincu réagit peu à peu, conquiert des droits politiques, transforme à son profit l'état sans l'empêcher de prélever sur la richesse commune beaucoup plus que sa part légitime. Toutefois l'état tend à rendre à ses membres des services toujours plus importants en restreignant de moins en moins la liberté individuelle. De cette loi de développement on peut déduire la règle de la politique : l'état devra rendre au particulier le maximum de concours en demandant à la liberté le minimum de sacrifices. Mais cet idéal ne pourra être réalisé que dans les petits états. La dissolution des grands états est ainsi le desideratum de l'évolution politique ; elle suppose la disparition préalable de la guerre. Bref le groupe composé est aux yeux de M. Vaccaro un accident de l'évolution sociale, une conséquence tardive de la lutte guerrière. Il fait obstacle à l'accomplissement de la fonction du droit qui est de limiter l'exploitation du faible par le fort en la rendant réciproque.

Accepterait-on l'hypothèse de M. Vaccaro, on devrait lui reprocher de n'avoir pas fait œuvre de savant, car il n'a pas cherché à la vérifier historiquement. Il ne semble pas se douter des conditions d'une vérification sociologique. La sociologie génétique doit aller régressivement du présent au passé, des formes sociales définies aux formes indéfinies, de l'histoire à la préhistoire en étudiant de véritables survivances. Il faudrait ici, en consultant la série des survivances, démontrer sans équivoque possible que la formation des sociétés composées, les seules observables, est la conséquence d'un parasitisme graduellement atténué. Sans prétendre qu'il soit impossible de le faire, nous devons constater que l'auteur ne l'a pas fait. Il cite sans critique un certain nombre de faits particuliers sans jamais discuter ceux dont on pourrait tirer des conclusions contraires aux siennes. Sa prédilection est pour les ouvrages de seconde ou de troisième main. Les œuvres de César ne sont pas si amples qu'on ne puisse le citer directement, mais M. Vaccaro cite César d'après Gentile. Sa bibliothèque historique nous semble d'ailleurs être d'une fâcheuse pauvreté. Qu'il cite Augustin Thierry, passe encore, mais Cantu ! mais Crevier ! Le bon Rollin seul manque à la liste. Encore si l'auteur avait toujours consulté d'honnêtes ouvrages de seconde ou de troisième main ! Mais je suis certain qu'aucun manuel d'école primaire ne lui a présenté Gengis-Khan comme un musulman intolérant, massacrant les infidèles pour obéir à un précepte du Coran (p. 93). Je pourrais le renvoyer à une publication bien renseignée, où la fondation de l'empire turco-mongol est

expliquée par l'habile indifférence religieuse de Témoudjine, qui sut rester neutre entre les trois grands cultes entre lesquels se partageait alors l'Asie centrale, le christianisme nestorien, le bouddhisme et l'Islam, et où les progrès ultérieurs des Mongols sont présentés presque comme une réaction chrétienne contre le khalifat [1].

Que dire de cette naïveté : « Toute la politique des Perses consistait à débiliter les vaincus, en les obligeant à mener une vie molle et corrompue. A cet effet, Xerxès, par exemple, fit construire des maisons de débauche et de libertinage à Babylone » (p. 110). La chasteté des Babyloniens corrompue par la conquête! Si telles sont les découvertes de la sociologie biologique, s'étonnera-t-on que cette science soit la risée des historiens et que des études plus sérieuses participent dans son discrédit?

Toutefois la critique peut faire à M. Vaccaro une objection plus grave encore. Il croit que d'une simple discussion de la sociologie biologique il peut faire sortir dialectiquement une loi de la genèse des sociétés; il ne voit pas qu'il revient par un détour à l'ancienne conception atomique; il supprime en effet des rapports sociaux tout ce qui est social. Il n'étudie pas l'homme moyen; il néglige l'imitation, la protection croissante des jeunes générations, la coopération intellectuelle désintéressée. La religion n'est qu'à ses yeux qu'un « joug exécrable » imposé par la « caste vile des prêtres ». Le mot de solidarité n'a pas de sens chez lui, il ne voit qu'exploitation réciproque dont la division du travail serait à peine un adoucissement. Si dans son introduction il célèbre Auguste Comte, il laisse dans l'ombre des faits si bien mis par lui en lumière, la continuité sociale et la réaction intelligente de l'ensemble sur le détail. La cause en est peut-être que l'auteur juge conforme aux exigences de l'esprit scientifique d'attribuer à l'homme un égoïsme absolu que l'expérience des conséquences nuisibles peut seule atténuer. Néanmoins il ne peut nier la sociabilité chez les espèces inférieures à l'homme. Etranger à la psychologie, il ne paraît pas connaître les récentes analyses des émotions sympathiques. Comme il n'en découvre pas chez l'homme primitif les formes élevées, la pitié idéalisée notamment, il en nie même les formes inférieures, l'unisson psychologique fortifié dans les rapports entre générations différentes par le sentiment maternel, dans les rapports entre contemporains par le conformisme religieux.

Bref, la vie sociale élevée ne serait que le mutualisme, le commensalisme bilatéral tel qu'on l'observe entre la fourmi et le puceron. L'évolution sociale ne serait pas autre chose, au moins dans les sociétés composées, les seules qui soient bien définies, que la substitution du parasitisme à l'élimination des faibles, du parasitisme atténué, ou mutualisme, au parasitisme unilatéral. L'auteur ne montre qu'incidemment la transformation de la lutte guerrière en lutte

1. Léon Cahen, *Introduction à l'histoire de l'Asie, Turcs et Mongols*, livres III et IV, Paris, 1896, A. Colin.

intellectuelle; encore n'en reconnaît-il pas le vrai caractère. A l'en croire, les formes de la lutte deviendraient seules plus douces, mais les effets seraient toujours les mêmes; ce serait toujours la mort des faibles, fauchés aujourd'hui silencieusement par les maladies comme ils l'étaient autrefois par la guerre. Il nous semble que, déduisant la sociologie d'une loi générale empruntée aux sciences biologiques, il devrait tenir plus grand compte des indications générales de la démographie dont il invoque en passant quelques données favorables à sa thèse. Or cette science ne met-elle pas en évidence la réaction régulière et bienfaisante de la vie sociale sur le mouvement de la population? Ne montre-t-elle pas une diminution régulière de la natalité, diminution parfois rapide à l'excès, une diminution plus rapide encore du taux de la mortalité infantile, un accroissement de la longévité moyenne? Ces effets se produiraient-ils, si les faibles étaient toujours également maltraités? Substituée à la lutte violente, la lutte intellectuelle, sous toutes ses formes, concurrence commerciale, procédure civile et criminelle, discussion politique, religieuse, scientifique, change donc les rapports du faible et du fort. Produirait-elle un pareil résultat si la société composée n'était qu'une conséquence du parasitisme?

L'auteur ne semble point comprendre à quel point les faits cités par lui démentent sa thèse. Chez les animaux, bien que déjà certaines espèces sociales soient industrieuses, la concurrence vitale détermine plutôt des adaptations organiques que des adaptations sociales; elle fait apparaître des races plutôt que des sociétés. Pourquoi en serait-il autrement chez les hommes? Pourquoi la lutte pour la vie n'y ferait-elle pas apparaître des races? Déterminant des aires d'habitation différentes, pourquoi n'astreindrait-elle pas les hommes à des habitudes héréditaires qui, modifiant les fonctions, transforment la structure? En fait l'humanité présente une grande diversité de races; elles n'ont pu naître qu'à l'âge préhistorique, dans une période où les adaptations sociales servies par des inventions industrielles encore très pauvres, n'avaient pas modéré la concurrence. A mesure que l'homme s'est adapté aux conditions d'existence, non plus par des modifications organiques inconscientes, mais par des inventions et des connaissances sociales, la lutte a changé de nature en même temps que les effets s'en sont adoucis. Elle est devenue intellectuelle et a relégué les vaincus dans les sphères inférieures d'une activité sociale dont ils perçoivent néanmoins, en une certaine mesure, les avantages. Un état qui, issu du parasitisme, rendrait à ses membres toujours plus de services en limitant toujours moins la liberté, serait un véritable miracle. La correspondance historiquement constatée entre la conquête et la formation des états composés est encore pleine d'obscurités; il faudrait néanmoins penser que tout en exagérant la fonction du gouvernement, elle a plutôt favorisé qu'entravé la substitution de l'entente pour la vie à la lutte pour la vie.

L'hypothèse de M. Vaccaro est-elle tout au moins bien assise sur la biologie? Rien n'est plus douteux. Outre qu'il est étrange, après avoir nié que la société soit un organisme, de demander à la biologie les lois générales de la sociologie, est-ce à la partie conjecturale de cette science que la sociologie doit s'adresser? Nous ne mettons pas en doute que le sociologue doive être initié aux résultats généraux de la biologie, notamment à la physiologie cérébrale; il doit posséder dans la mesure du possible la démographie ou biologie collective, mais la zoologie générale, la théorie de l'origine des espèces est trop obscure elle-même pour que le sociologue puisse espérer en recevoir des lumières. M. Vaccaro se flatte de réconcilier en quelques lignes le système de Lamarck et celui de Darwin; il ne paraît pas connaître la différence profonde qui sépare aujourd'hui leurs continuateurs, l'école de Cope et celle de Weismann. M. Vaccaro a évidemment plus d'affinité avec les néo-darwinistes, car c'est la concurrence vitale qui est à ses yeux le grand agent de l'apparition des formes vivantes nouvelles dans le sens du progrès comme dans le sens de la régression. L'esprit scientifique impartial prononcerait plutôt en faveur des néo-lamarckistes, non seulement parce qu'ils ne nient pas systématiquement le phénomène de l'hérédité, mais surtout parce qu'ils donnent une explication plausible des variations individuelles que les purs darwinistes attribuent au hasard. Les néo-lamarckistes ne peuvent voir dans la concurrence vitale qu'une condition très indirecte de la formation des espèces vivantes; elle ne peut être à leurs yeux qu'un facteur médiat de la cause générale des transformations organiques, la kinétogenèse. Or, quel sens peuvent bien recevoir de telles notions en sociologie?

Etranger à la sociologie objective, l'ouvrage de M. Vaccaro ne semble pas être au niveau de la biologie actuelle. On en peut tirer néanmoins une leçon : c'est que la sociologie doit étudier les faits sociaux, non les construire, expliquer les faits complexes par les faits simples au lieu de réduire arbitrairement les uns et les autres aux conclusions hypothétiques d'une autre science. Quand nous aurons constitué la sociologie comparée, il sera temps d'en chercher les rapports avec la biologie. Quand les transformistes auront mis fin au désaccord qui les sépare aujourd'hui on pourra peut-être poser utilement le problème que tranche M. Vaccaro avec un sentiment insuffisant des difficultés qu'il présente.

GASTON RICHARD.

Fr. S. Nitti. LA POPULATION ET LE SYSTÈME SOCIAL. Paris, V. Giard et Brière, 1897. 1 vol. in-8, 276 pages. Avec une préface de M. René Worms.

Le livre de M. Nitti justifie un mot de St. Mill qui dit quelque part que la question de la population domine toutes les autres et se trouve

pour ainsi dire au centre de l'économique entière [1]. — Nulle part en effet la question de la population n'a été, à notre connaissance, traitée avec plus d'ampleur; nulle part ailleurs les rapports qui rattachent ce problème aux autres problèmes économiques et moraux n'ont été plus clairement et plus fortement marqués.

L'ouvrage se divise en deux parties. Dans la première, l'auteur démontre que les doctrines démographiques découlent toutes directement du milieu ambiant qui les produit; dans la seconde, il cherche, à l'aide de la biologie, de la statistique et de l'économie, à formuler la loi de la population.

Un savant économiste allemand soutenait récemment que tous les systèmes d'économie politique pouvaient être classés en deux groupes principaux, le groupe de la philosophie de la richesse et celui de la philosophie de la misère [2]. Tout système appartenant à l'un de ces deux groupes ne peut être discuté théoriquement qu'après avoir étudié le milieu historique où il a pris naissance et s'est développé. — Toutes les théories qui depuis Malthus ont été émises au sujet de la population sont une confirmation de cette vue — à commencer par la loi de Malthus elle-même qui, comme on sait, est devenue l'argument principal des individualistes. En effet, d'après cette doctrine, la cause de la misère et du déséquilibre des conditions de l'existence humaine reposait dans l'essence même des choses et les classes dirigeantes en paraissaient par cela même irresponsables.

M. Nitti examine successivement les systèmes sociaux des principaux économistes modernes au sujet du problème qui le préoccupe. Il examine d'abord Malthus, — puis Darwin sur la doctrine duquel le pessimisme de Malthus exerça une certaine influence, — puis Mill, qui tout en étant un fervent adepte de Malthus en matière de population, s'éloigne cependant plus que tout autre des féroces conclusions de l'individualisme malthusien; Rümelin, qui déclare qu'il est impossible d'admettre que tout homme a le droit de mettre au monde et par conséquent à la charge de la société autant d'enfants qu'il lui plaît; — Gumplovicz, qui voit dans la diminution de natalité constatée dans certains pays une nécessité naturelle qui les amènerait un jour ou l'autre à subir la loi des autres groupes ethniques; — K. Marx, qui montre que le système capitaliste actuel mène à l'hyperdémie; — Hertzka, qui ne croit pas à la gravité actuelle du problème de la population ni à la nécessité d'une politique de la population (Bevolkerungspolitik); — Spencer, d'après lequel l'évolution humaine devra diminuer la natalité et la circonscrire; car « l'individualisation et son progrès sont en raison inverse de la genèse »; or, en regardant l'avenir, on peut voir qu'une adaptation plus complète des conditions internes aux conditions externes amènera un développement supérieur de l'intelligence et des sentiments; — Arsène Dumont, qui, dans son important

1. Cité par E. de Laveleye, *Éléments d'économie politique*, p. 174.
2. A. von Miaskowski, *Die Auflange der Nationalœkonomie.*

ouvrage : *Dépopulation et civilisation*, pose cette loi que la natalité est en raison inverse de la capillarité sociale et en déduit d'intéressantes conséquences comme celles-ci : que la démocratie moderne qui favorise la capillarité sociale est menacée d'un arrêt de développement; — Loria, d'après lequel la population est étroitement liée au système social et à son tour le système social est étroitement lié à la propriété foncière, d'où il conclut qu'une évolution économique est nécessaire.

Toute la critique de Malthus par M. Nitti est excellente. L'auteur apporte certains correctifs et fait certaines réserves au sujet de la théorie de K. Marx et il admet en grande partie la théorie de Spencer qui seule, dit-il, rend possible une théorie complète de la population.

La deuxième partie contient les théories propres de M. Nitti et ses conclusions sur la question de la population. M. N. pose (p. 134) l'importante loi suivante : tout pays qui, dans la forme actuelle de sa constitution économique, est capable de soutenir un nombre donné d'individus, pourrait en soutenir un nombre beaucoup plus considérable, si la forme de sa constitution économique venait à changer dans le sens d'une plus grande distribution de la richesse produite. — La densité qu'un pays peut supporter et qui est compatible avec la production des subsistances varie donc selon la phase économique que ce même pays a atteinte.

On voit que pour M. Nitti l'évolution de la population est un phénomène moins biologique qu'économique (v. p. 147). Toutefois le facteur économique n'est pas le seul; il y a aussi le facteur psychique et moral. Sur ces points en particulier M. N. est très intéressant. Il analyse avec beaucoup de sagacité et une grande connaissance de l'évolution morale, littéraire, esthétique, contemporaine, les influences diverses, morales et sociales qui s'exercent sur la population. Citons les pages où l'auteur développe cette idée que la littérature française mène à l'oliganthropie et celles dans lesquelles il étudie le pessimisme de Nietzche et de Bahnsen et leur action sociale et démographique. M. N. consacre d'abondants développements à étudier la population au point de vue économique et la question de la natalité dans les classes pauvres et les classes riches. Il arrive à cette conclusion : « Cette vérité essentielle de la loi de la population, ce principe fondamental qui fait dépendre l'accroissement désordonné de la population non de l'imprévoyance de la classe pauvre, mais de la pauvreté même à laquelle l'organisation capitaliste condamne cette classe, renverse tout l'édifice économique de Malthus. Celui-ci n'avait en réalité d'autre but que de condamner les aspirations des réformateurs et de dire à ceux qui peinent et qui souffrent : « Vous êtes les auteurs de vos misères » (p. 220).

M. Nitti aboutit à une conclusion synthétique très compréhensive et d'un caractère optimiste. Elle se trouve résumée dans la loi suivante : « Dans toute société où l'individualité sera fortement développée et où

le progrès de la socialisation ne détruira pas toute activité individuelle, dans toute société où la richesse sera largement subdivisée et où les causes sociales d'inégalité seront éliminées grâce à une forme élevée de coopération, la natalité tendra à s'équilibrer avec les subsistances et les variations rythmiques de l'évolution démographique n'auront plus rien d'effrayant pour l'humanité. »

Encore une fois on ne peut que louer M. Nitti de ce livre élégant et exempt de pédantisme, dans lequel il étudie avec précision la question démographique dans la thèse individualiste et dans la thèse socialiste.

G. Palante.

René Gonnard. La dépopulation en France. 1 vol. in-8°, 137 pages. Lyon, Storck, 1898.

M. Gonnard s'est proposé de nous donner un exposé critique des études innombrables faites sur le mouvement de la population française. Il y a à certains égards réussi, car on peut en le lisant se convaincre du vice des méthodes généralement suivies par les démographes qu'il abrège.

L'auteur nous avertit qu'il ne cherchera pas à définir la dépopulation avec plus de précision que ne fait le langage vulgaire. Un pays se dépeuple quand la population cesse de s'y accroître par un excédent de naissances sur les décès ou même quand elle y croît beaucoup plus lentement que dans la majorité des autres pays. Or, il nous semble que si le savant doit autant que possible parler la langne courante, il doit en revanche écarter les notions confuses que couvrent les équivoques du langage. Ne faudrait-il pas précisément savoir si l'arrêt du croît physiologique et la dépopulation sont des faits équivalents, si la condition de la France ou de la Nouvelle-Angleterre est comparable à celle de la Sardaigne où la densité de la population diminue toujours? Quelle peut être l'utilité des études démographiques si elles ne nous aident pas à analyser, à distinguer les phénomènes que l'ignorance populaire enveloppe des mêmes dénominations impropres?

Voici trois phénomènes différents, la densité décroissante de la population, la stagnation de la population, la disparition du croît physiologique. Les deux premiers phénomènes, qui n'ont pas les mêmes conséquences morales ou politiques, peuvent être dus à des causes bien différentes, l'émigration, l'accroissement du taux de la mortalité, le déclin de la nuptialité. Le troisième est d'une tout autre nature. Souvent compensé par l'immigration, il est fort bien compatible avec un accroissement lent et régulier de la densité de la population. Le mot dépopulation devrait donc être réservé au cas, observé en Sardaigne, où la densité diminue effectivement. L'auteur nous démontrant très rigoureusement que le taux de la mortalité s'abaisse régulièrement en France, que le taux de la nuptialité y reste constant, enfin que la France reçoit un afflux régulier d'immigrants, devrait donc combattre l'illusion de la dépopulation de la France.

En réalité, le progrès des notions sociologiques est entièrement indifférent aux auteurs des études que M. Gonnard a abrégées. Ces auteurs sont ou des patriotes, ou des sectaires religieux, ou des hommes de parti. Les patriotes déplorent un phénomène social qui rendrait impossible ou dangereuse une politique d'expansion guerrière. Les sectaires font de la natalité décroissante un grief contre la liberté d'examen et la neutralité religieuse des lois. Les hommes d'un certain parti regrettent un état de choses qui, grâce à l'élévation des salaires agricoles, menace la grande propriété foncière.

La politique guerrière est en France, depuis la Révolution, la condition nécessaire d'une politique régressive sans laquelle ni les sectaires religieux ni les partisans de la grande propriété foncière ne peuvent rien espérer. L'équivoque de la dépopulation sert donc à donner une forme avouable à un certain nombre de regrets et d'alarmes dont la science sociale doit se garder de se faire l'interprète.

C'est à la sociologie, non à une combinaison incohérente des données statistiques et des préjugés de parti ou de secte, qu'il appartient d'examiner le problème que pose à la morale sociale la décadence du croît physiologique. Il faudrait distinguer le problème politique et le problème moral, en d'autres termes ne pas confondre l'influence que peut exercer sur les destinées d'un peuple considéré isolément la natalité décroissante et celle qu'elle peut exercer sur les destinées de l'humanité. Si la natalité doit décroître au point de combler seulement les vides faits par la mort dans les rangs de l'humanité, il faut bien qu'une des nations marche la première dans cette voie, et il est inévitable que sa puissance comparative en souffre temporairement. Néanmoins est-il admissible que le problème ne soit examiné qu'au point de vue des aspirations politiques de cette nation ?

Remarquons-le : si un peuple ne peut subordonner le mouvement de la population à sa politique étrangère, il peut en revanche subordonner la politique étrangère au mouvement de sa population. A-t-il une faible natalité? Qu'il adopte une politique résolument pacifique et s'en fasse l'interprète auprès de l'humanité! Ne disons point que ce peuple renoncera à faire figure sur la scène du monde, qu'il sacrifiera et l'avenir de la langue et l'avenir de sa culture. L'histoire et l'ethnographie démentent trop clairement ici les calculs des démographes vulgaires. L'expansion d'une langue n'est nullement liée à celle de la population qui la parle. Que d'hommes parlent aujourd'hui dans le monde une langue issue du latin, sans avoir dans les veines une goutte de sang italiote?

M. Gonnard prend soin lui-même de nous rappeler que la population romaine déclinait avant même qu'Auguste portât les lois caducaires, et cependant Rome conquit alors à sa langue et à sa culture l'Espagne, la Gaule, la Dacie, et le nord de l'Afrique. La population française n'essaimera jamais dans les possessions dites coloniales, d'abord parce que son territoire lui suffit, et parce que, la France eût-elle des émi-

grants, ils ne s'adapteraient pas au climat de régions situées presque toutes dans la zone torride. Néanmoins la France peut annexer à sa culture et à sa langue des millions d'hommes si, comme fit Rome, elle devient vraiment l'éducatrice des populations de l'Afrique du nord, du Soudan, de Madagascar et de l'Indo-Chine.

Le patriotisme ne nous oblige donc point à gémir et on peut sans crainte se borner à l'examen du problème moral. On peut regretter que l'auteur, suivant trop docilement l'exemple de ses prédécesseurs, n'ait pas pris soin d'isoler ainsi les deux aspects de la question et ait toujours fait passer l'intérêt national avant le perfectionnement de la nature individuelle. Toutefois il apporte à la discussion des éléments qui ne sont pas sans valeur. Il nous apprend que la population française n'est point celle chez qui le taux de la natalité est le plus faible. Les Etats de la Nouvelle-Angleterre la dépasseraient à cet égard. Quant à la palme de la natalité elle appartiendrait ni à la Belgique, ni à l'Angleterre, ni à l'Allemagne, ni même à la Russie, mais bien à l'île de Java.

Java d'un côté, le Massachussets de l'autre. Le sens de cette comparaison est assez clair. Une natalité très abondante serait donc l'accompagnement de formes sociales d'une extrême infériorité. Sans doute on peut soutenir que la morale d'une espèce sociale vaut celle d'une autre et par suite que les hilotes javanais, si triste figure qu'ils fassent dans le monde, si nul que soit l'accroissement de puissance sociale et d'énergie morale dû à leur extraordinaire condensation, ont sans doute quelque motif social inconnu de proliférer. Mais ne faut-il pas en conclure que le type social représenté dans le monde par la France et la Nouvelle-Angleterre n'a pas par là même un régime moral inférieur à celui des Javanais?

Si ce procédé inductif paraît peu convaincant, il est aisé de lui en substituer un autre. Il est bien connu que la natalité et la durée moyenne de la vie varient d'ordinaire inversement. Les peuples qui ont relativement peu d'enfants ont en revanche beaucoup de vieillards : tel est le cas de la France et M. Gonnard en donne la preuve frappante [1]. Il est aisé de comprendre qu'un homme dont la vie

1. **Table de survie.**

	Angleterre	Pays-Bas	Italie	Norvège	France
A 10 ans.	703	653	591	780	681
20 —	663	618	554	742	642
30 —	604	561	508	691	584
40 —	539	494	461	635	533
50 —	464	423	406	570	473
60 —	370	327	328	486	389
70 —	238	197	203	349	249
80 —	90	64	63	157	89
90 —	12	5	11	26	11

aura duré 80 ans aura agi et consommé comme deux hommes morts à 40 ans. La morale guerrière n'admet point qu'il y ait là compensation; il lui faut beaucoup d'hommes jeunes qu'elle puisse sacrifier à ses fins. Mais nul ne peut mettre en doute que cette morale ne corresponde à un stade inférieur de l'humanité. Subir la guerre comme une nécessité n'est nullement, en effet, y voir un devoir ou un moyen de perfectionnement. La morale pacifique conduit à admettre non seulement que l'état social où un octogénaire vaut et remplace deux quadragénaires n'est pas inférieur à celui où le vieillard est considéré comme un combattant incapable et une bouche inutile, mais encore lui est supérieur. En effet, ainsi qu'il a été maintes fois montré, il est moralement bon que le plus grand nombre des hommes atteignent un âge avancé et que la durée de leur vie mette bien en évidence la relation de la conduite et des conséquences. Mais dès lors, la condition morale d'une population à faible natalité est donc plutôt supérieure qu'inférieure à celle d'une population dont le croît physiologique est abondant.

Laissons de côté les conséquences de la conduite pour n'en considérer que les motifs. Une nation dont la population est stationnaire acquiert une réputation d'égoïsme; en revanche là où la natalité est abondante, là seraient l'abnégation et le dévouement. Le peuple javanais étranger à tout sentiment national, à tout idéal social, peuple auquel la conscience de sa force numérique n'a pas même suggéré l'idée de mettre fin au dégradant parasitisme que lui fait subir une nation cinq fois moins nombreuse, serait par suite l'exemplaire de l'altruisme dans le monde. Cette thèse s'évanouit dès qu'on la discute. Il est certain que les devoirs de la multiplication ne sont pas également onéreux aux deux sexes. La maternité prélève peut-être sur la vie des femmes un tribut moins élevé qu'autrefois, mais la psychologie contemporaine a montré à quel point elle fait obstacle à leur activité mentale. Il n'est guère de gestation sans une certaine régression intellectuelle. Un tel fait peut-il laisser indifférent cet altruisme intelligent dont la justice et la bienfaisance négative sont les vraies formes? M. Gonnard reconnaît expressément que le féminisme est incompatible avec les exigences du croît physiologique. Or le féminisme, terme mal fait, équivoque et prétentieux, n'est pas autre chose au fond que le rappel d'une vérité triviale : c'est que la morale est la même pour les deux sexes, c'est que la personnalité est aussi respectable chez la femme que chez l'homme. Sachons voir dans l'irrésistible féminisme contemporain ce qu'il est au fond : la négation de la vieille morale guerrière si souvent sanctionnée par les sacerdoces [1].

Donc lorsqu'on s'élève contre la « dépopulation » ou l'arrêt du croît

1. Ceux qui douteraient de la profondeur et de l'étendue du mouvement féministe sont invités à lire un chapitre de la très intéressante brochure du professeur Vambéry : *Les tendances réformatrices des femmes turques* (*La Turquie d'aujourd'hui et d'avant quarante ans*, Stock, 1898).

physiologique au nom de la morale, on proteste contre la morale d'un type supérieur au nom de la morale d'un type inférieur. Sans doute la morale ne ratifiera jamais ni les conseils de Dunoyer, ni le singulier jugement de Mill sur les nombreuses familles. Celles-ci ne deviendront jamais un objet de mépris, mais la somme des sacrifices qu'elles représentent sera de moins en moins imposée par les règles de conduite que sanctionne la conscience commune.

L'arrêt du croît physiologique n'étant point un mal, il n'est pas surprenant que la vitalité sociale ne tende pas à le guérir et que les « populationnistes » n'aient à nous proposer le choix entre diverses mesures plus enfantines les unes que les autres. Il n'y a pas de guérison artificielle de phénomènes dont il n'y a pas un commencement de guérison naturelle précisément parce qu'ils ne sont pas pathologiques. On peut lire dans l'œuvre de M. Gonnard l'exposition abrégée de ces divers traitements dont il indique le plus souvent l'insuffisance et les dangers. Ne parlons pas des impôts sur le célibat, des confiscations d'héritage et autres atteintes à la liberté ou à la propriété. Ne remuons pas cette fange. La réforme du régime successoral soutient mieux l'examen. Toutefois la confiance que les « populationnistes » paraissent placer dans la liberté testamentaire laisse croire qu'à leurs yeux la restriction légale de cette liberté a été une cause de « dépopulation ». Or le testament est inconnu dans les communautés dont Java présente le type et l'on ne voit point que le régime successoral anglo-saxon, le régime de la famille-souche, ait arrêté le déclin de la natalité chez les Yankees. Quant à l'idée que le Code civil et la Révolution auraient restreint la liberté de tester au profit de l'égalité des partages, l'histoire du droit témoigne clairement contre elle. Si la liberté testamentaire a été restreinte dans les pays de droit écrit, elle a été étendue, sinon introduite dans les pays de droit coutumier, c'est-à-dire dans toute la France du nord, la plus riche, la plus industrieuse et la plus peuplée. D'ailleurs les pères de famille ne faisant guère usage de la liberté limitée que la loi leur laisse, faut-il croire qu'ils tireraient grand parti d'une liberté plus étendue?

Quant aux mesures d'hygiène, si elles sont imposées par l'autorité et aux frais de la communauté locale ou nationale, leur action est illusoire et leur conséquence dangereuse comme l'a clairement montré un démographe modeste dans une étude d'une remarquable précision sur la population d'une des grandes villes de France [1]. Les charges publiques et les empiètements de l'autorité sont les plus grands obstacles à ces progrès lents et invisibles d'où résulte une élévation de la longévité moyenne. Les populationnistes sont à cet égard les pires ennemis du peuplement.

Concluons que sans le secours de la sociologie comparée les démo-

1. Dr Lausiès, *Population du Havre*; Le Havre, 1894.

graphes ne peuvent mettre en lumière les vraies relations de la morale sociale et des lois de la population.

GASTON RICHARD.

II. — Esthétique.

Jules Combarieu. I. THÉORIE DU RYTHME DANS LA COMPOSITION D'APRÈS LA DOCTRINE ANTIQUE, suivie d'un *Essai sur l'archéologie musicale au* XIXe *siècle et le problème de l'origine des neumes.* (Paris, Alph. Picard, 1897.)

Ce beau volume comprend deux parties distinctes, comme le porte la couverture. Ces deux parties sont cependant liées ensemble par une idée maîtresse, qui est que le rythme musical procède de la parole. Le rythme, écrit M. Combarieu, n'est pas « une succession de temps forts et de temps faibles »; ceci n'est qu'une définition de la mesure; il serait plutôt « l'étude de la ponctuation musicale et de toutes ses fonctions ». Si donc la musique a emprunté au langage les principes du rythme, ainsi que le montre l'analyse des documents présentés dans la première partie de ce travail, il est naturel qu'elle lui ait emprunté également son écriture, et la démonstration de ce fait considérable, assurée enfin par les patientes recherches des savants bénédictins de Solesmes, forme le sujet de la deuxième partie.

M. Combarieu, se fondant surtout, pour le premier point, sur les travaux de R. Westphal convenablement interprétés, établit qu'il est possible, et facile même, de rattacher la mesure de la musique moderne à la mesure antique du vers chanté, malgré des différences assez profondes et bien des confusions. Il s'applique ensuite à l'analyse de la phrase, et il retrouve, dans le style musical comme dans le style littéraire, des membres de phrase (kôla), des périodes, des systèmes (strophes). Ces rapprochements établis entre les rythmes de la composition moderne et ceux du lyrisme antique démontrent, dit-il, en définitive, « que la loi de continuité trouve son application dans l'histoire musicale comme dans l'histoire littéraire; que Pindare et Beethoven, Eschyle et Bach... séparés par tant de siècles, ont pratiqué souvent une même discipline... »

Je n'ai pas à suivre ces pages dans les détails, ni à relever les conséquences pratiques de ces études, relativement à l'impression des œuvres des maîtres classiques et à leur exécution. Pas davantage je ne peux reprendre, avec M. Combarieu, l'histoire des essais d'interprétation des *neumes* dus à Fétis, à Th. Nisard, érudits peu sûrs et perdus sur une mauvaise piste, à de Coussemaker, qui, le premier, découvrit que les *neumes* sont des *accents*, enfin à dom Pitra, à dom Pothier, à dom Mocquereau, dont la *Paléographie musicale* constitue un solide monument. L'exposé qu'on en lira dans l'*Essai* est des plus attachants. M. Combarieu tente lui-même de compléter la théorie de

ces messieurs par une vue personnelle, où nous aurions, dit-il, « le lien naturel qui existe entre le son musical et l'idée de *hauteur* ou d'*abaissement* indiquée par les signes ». Persuadés qu'ils étaient que le son musical ne peut être représenté qu'à l'aide de deux nombres, les savants bénédictins de Solesmes ont cherché un intermédiaire entre le son vocal et l'accent, et ils ont pensé le trouver dans le *geste*. Les *neumes* seraient des accents signifiés par des gestes. De là le mot de *notation chironomique*. M. Combarieu estime que la vérité est plus simple; que l'impression de *montée* et celle de *descente* ne se lient pas au geste qui accompagne l'émission de la voix, mais plutôt à la situation physiologique dont le chanteur a conscience, en effet, quand il parle du registre de poitrine, du registre palatal, ou du registre de la voix de tête.

Le deuxième volume, outre l'intérêt que présentent les fac-similés phototypiques des fragments de l'*Énéide* qui y sont publiés et commentés, apporte de nouveaux éclaircissements au problème de l'origine des *neumes*.

Ces études spéciales — qu'on me permette d'ajouter ces quelques lignes — sont encore d'un réel profit pour l'esthétique, et peuvent servir à fortifier ou à infirmer certaines conclusions. Il ne me semble pas possible de réduire, par exemple, autant que le font quelques théoriciens, la valeur de l'état physiologique dans le plaisir de l'art, dès que l'on constate, avec M. Combarieu, les longs efforts des musiciens primitifs pour constituer une science du rythme. A quoi bon cette science, si la musique ne possédait point d'abord des effets distincts, indépendants de l'émotion poétique? Et nous ne parlons ici que du rythme, dont les lois se trouvent liees aussi de quelque manière aux fonctions profondes de notre organisme, à la respiration et à la circulation; il faudrait encore parler du son musical, qui a d'autres qualités que la parole.

N'est-il pas évident, d'autre part, que le rôle d'excitation sensorielle que l'on ne saurait refuser à la musique a pris une importance toujours plus grande à mesure qu'elle s'affranchissait de soutenir et d'illustrer, pour ainsi dire, servilement la poésie, et qu'elle devenait enfin un moyen d'expression par elle-même?

Mais comment devrons-nous qualifier ce moyen d'expression? S'il est vrai que le rythme musical a procédé de la parole, et que la notation de l'accent poétique a conduit à la notation des sons musicaux, ce fait n'autorise cependant pas à assimiler la musique au parler proprement dit. La musique est une sorte de langage, sans doute, mais au sens seulement où l'on peut définir comme un langage toute traduction sensible des relations de l'homme avec la nature. La musique est alors un instrument de communication et d'échange pour l'ouïe, comme la peinture pour les yeux. De tels instruments restent d'ailleurs très différents du langage analytique, et par le matériel qu'ils emploient, et par leur inégale aptitude à traduire la passion et la pensée.

C'est en effet une question connexe à la précédente que celle de la « pensée musicale ». Il ne faudrait pas perdre de vue en l'abordant (M. Combarieu, tout justement, s'y prépare) que l'art, quel qu'il soit, exprime des émotions et ne formule pas des raisonnements; que la possibilité seule d'imposer plusieurs notations à un même texte poétique trahit déjà l'imprécision relative du langage musical, tout en accordant que deux poètes n'emploieront pas nécessairement les mêmes mots pour peindre le désespoir de Didon, ni deux peintres les mêmes couleurs et les mêmes gestes, et qu'un même artiste aussi fait des retouches; enfin et surtout, que les sons musicaux, quelque sens qu'ils prennent par leur assemblage, ne sont jamais des éléments comparables aux mots, et que, si l'allure générale d'une page de musique relève bien de l'état du sentiment dans la composition, beaucoup y revient aussi à d'autres sources, à des données difficilement analysables — mais curieuses à analyser, — qui demeurent étrangères à cet état affectif ou n'en dépendent pas exclusivement.

Je ne sais plus quel biographe raconte que l'on demandait à Haydn pourquoi il avait introduit un pizzicato à la page de la « lumière » dans sa *Création*. « C'est sans doute, aurait-il répondu, que Dieu, à ce moment, battait le briquet. » A de telles questions, les musiciens sourient et se moquent, ou s'abstiennent de répondre. Ne les faisons pas parler pour l'amour d'une théorie.

L. ARRÉAT.

III. — Pédagogie.

A. Fouillée. LES ÉTUDES CLASSIQUES ET LA DÉMOCRATIE. In-18, 259 p., 1898, A. Colin.

M. Fouillée continue sa brillante campagne en faveur des études classiques. Il y a huit ans, il posait déjà la question avec vigueur : il montrait l'antinomie qui existe entre la variété des objets de connaissances et des applications professionnelles et la nécessité de l'unité intellectuelle et morale. Pressé de résoudre ce problème double, il traçait avec raison une profonde démarcation entre les études utilitaires et les études éducatives.

D'autre part, il indiquait une méthode infaillible pour distinguer des esprits médiocres les esprits de valeur. Au lieu d'exiger des efforts de mémoire, qui sont à la portée de tous les médiocres, exigez d'eux l'impossible, le *travail vraiment personnel*. « mettez les élèves médiocres au régime de la méthode active, de la composition sérieuse, de la traduction exacte et littéraire, ils en auront bientôt assez ».

Il insistait sur la nécessité de plus en plus grande de remédier à la dispersion des esprits par une forte unité philosophique et par la transformation des sciences matérielles en sciences morales par leur esprit, par leurs méthodes, par leurs principes, par leurs conclusions.

leur histoire et leurs conséquences sociales. Enfin, il montrait le danger des études exclusivement utilitaires pour l'avenir national.

Ces idées directrices exposées il y a plus de huit ans forment comme la substance du nouveau livre de M. Fouillée. « Le danger de la démocratie, dit-il dans sa préface, est la substitution de l'intérêt personnel, immédiat et matériel, au bien général et plus ou moins lointain, surtout d'ordre spirituel. » « Donner pour concurrent aux études classiques un enseignement décoré du nom séduisant de « moderne », plus facile et plus court... c'est poser aux familles un dilemme dont la solution n'est pas douteuse. »

Le grave danger pour l'avenir national, c'est d'ouvrir aux consciences utilitaires l'accès des fonctions libérales qui sont de véritables missions sociales. On peut voir, par ce qu'il est advenu du corps des notaires qui occupe un des premiers rangs sous le rapport de la criminalité, le danger qu'il y a à introduire l'esprit mercantile dans les carrières libérales. Il y a donc un devoir patriotique de tout premier ordre à éliminer des fonctions libérales les consciences utilitaires.

Ces prémisses posées, ou l'enseignement moderne deviendra un enseignement adapté « aux besoins modernes », c'est-à-dire utilitaire, ou il deviendra un enseignement de culture.

S'il devient un enseignement utilitaire, il est criminel, au point de vue de l'avenir du pays, d'égaler cet enseignement à l'enseignement classique, et surtout de lui ouvrir les carrières libérales, puisque c'est les ouvrir aux consciences utilitaires. Ce crime contre l'avenir du pays s'aggrave d'une odieuse injustice, puisque le cours des études modernes est moins long que celui des études classiques : l'abaissement est double, abaissement par la nature des études, abaissement par la durée restreinte des études. De plus si sa raison d'être est d'être utilitaire, il remplit mal son rôle.

Qu'est-il donc? Un rival envieux de l'enseignement classique qu'il parodie et auquel il cherche à soutirer ses élèves par des études plus faciles, plus courtes et qui sera lui-même supplanté par l'enseignement primaire supérieur encore plus court. C'est une étape dans l'abaissement de l'esprit national, étape provisoire et le vœu du conseil départemental du Cantal qui, « au nom d'un droit individuel évident », demande que le Brevet supérieur ouvre toutes les portes ouvertes par le baccalauréat moderne, plus celles ouvertes par le projet de loi Combes, prouve que ce provisoire ne sera pas de la catégorie de ceux qui durent. Le danger est évident : l'Université l'a senti et les dernières élections au conseil supérieur ont été une protestation. Un ancien ministre s'est oublié jusqu'à dire que « les réformes ayant été faites malgré l'Université, l'Université se venge! » Parole absurde, l'Université, comme le fait remarquer M. Fouillée, fait à côté des Chambres, une assez fière figure en France et aux yeux de l'étranger, pour qu'on ne lui attribue pas des motifs d'action aussi bas. L'enseignement moderne ne répond pas aux trois « nécessités modernes » :

1° *Il ne fortifie pas les études scientifiques* : charger les programmes, ce n'est pas fortifier les études. Or on les a encombrés de spécialités et on a négligé l'éducation scientifique de l'esprit, qui consiste en une bonne culture mathématique et physique, d'où dérivent l'habitude du calcul, du raisonnement déductif et inductif, l'initiation à l'idée de loi et aux méthodes expérimentales : « On ne devient pas savant en apprenant des sciences, mais en acquérant le sens et les méthodes scientifiques ». En Angleterre, la haute éducation technique souffre de l'absence de culture secondaire et un bill est en préparation. La commission royale a adopté l'opinion de Keeling sur la nécessité de cette culture secondaire.

2° *Le moderne ne donne pas la connaissance pratique des langues vivantes.* Cet enseignement en effet est littéraire, ce qui est absurde, le français et le latin suffisant largement à la culture littéraire. Il faut opter : ou on apprendra les langues vivantes *pratiquement*, ce qui est facile, expéditif, ou on les apprendra comme moyen de culture. Or au point de vue éducatif elles sont extrêmement inférieures au latin. M. Fouillée, dans son beau livre sur « l'enseignement au point de vue national », le démontre avec une évidence qui force les assentiments les plus rebelles. Toutefois notre enseignement classique doit être allégé du grec (*en fait*, il en est allégé par la nullité des élèves en cette langue). Mais il a été gâté par une invasion des érudits. Nos élèves pâlissent sur la littérature du moyen âge et du XVIe siècle, ce qui est autant d'enlevé à l'étude de nos grands littérateurs : c'est un stérile exercice de mémoire. L'histoire, elle aussi, tourne trop à l'érudition : or ce qui devra rester dans l'esprit « c'est simplement le sens de la vie nationale et des choses publiques ». La supériorité éducative des études classiques épurées serait immense.

3° Cet enseignement moderne qui faillit à ses deux promesses essentielles n'a *aucun souci de sa mission sociale*. Il constitue purement un drainage des classes agricoles vers le fonctionnarisme. Ceux qui liront le livre si lumineux et si rigoureux de M. Fouillée, seront sensiblement de son avis.

Nous pensons d'une part qu'il faut épurer l'enseignement classique, en faire essentiellement un enseignement d'humanités, tout imprégné de philosophie sociale et d'esprit scientifique, un enseignement très vivant, très simple, très profond, et à côté organiser un complément de l'enseignement primaire supérieur comprenant trois années. Cet enseignement eût dû consister en un noyau identique partout et en une partie modifiable suivant les régions. Dans tel collège on eût eu un enseignement sans langues vivantes, préparant essentiellement à la vie agricole. Dans tel autre on eût préparé aux carrières industrielles; dans tel autre encore aux carrières commerciales et dans celui-ci on eût appris *par la pratique* trois langues vivantes au moins, ainsi qu'on le fait dans quelques écoles en Suisse.

Le jour où, au lieu d'avoir 188 habitants au mille carré, nous en

aurions, comme l'Angleterre, 326, on fonderait un grand nombre de sections coloniales, où nos futurs colons apprendraient la menuiserie et la charpente; l'anglais et la coupe des vêtements; la chimie, les éléments de l'art vétérinaire et la natation avec des notions pratiques d'anglais et de malgache, ou d'arabe, ou d'indo-chinois. Mais quand on vient nous dire que notre infériorité commerciale et coloniale vient des études classiques, c'est enfantin. Que chaque famille ait cinq enfants, et les jeunes gens se débrouilleront, soyez sans crainte! Nous connaissons tous dans nos relations cinq ou six jeunes filles charmantes qui, faute de dot, mourront vieilles filles. Ce qui paralyse notre essor ce n'est pas le latin, ce sont le célibataire et le fils unique.

JULES PAYOT.

REVUE DES PÉRIODIQUES ÉTRANGERS

PREGLAD FILOSOFICZNY, *Revue philosophique polonaise*. Juillet, octobre 1898.

Parmi les articles de fond des deux dernières livraisons de l'année 1898 nous trouvons d'abord une étude sur les idées philosophiques de Mickiewicz, par M. P. CHMIELOWSKI. — L'intérêt de cet article est plutôt biographique que philosophique ; son apparition dans la Revue s'explique par l'intérêt de toute la nation concentré sur la personne du poète célèbre, à cause du centenaire de sa naissance, et de l'érection de sa statue à Varsovie.

L'auteur fouille minutieusement les œuvres et la correspondance de Mickiewicz ainsi que toutes les autres sources de notions biographiques pour découvrir l'influence de la lecture et des études sur la formation des idées philosophiques du poète. Il passe en revue les phases qu'elles ont subies, ainsi que les jugements de Mickiewicz sur les doctrines des philosophes modernes, et particulièrement sur celles des philosophes polonais et allemands, jugements énoncés dans son Cours de littérature slave au Collège de France. Il ne manque pas d'expliquer l'influence de ces idées sur sa création poétique.

Les premiers pas du poète polonais dans le domaine de la philosophie furent guidés par la doctrine sensualiste française. On sait que Mably avait été engagé par la Commission d'éducation en Pologne à écrire une série des livres élémentaires, qui devaient être traduits en polonais pour l'usage des écoles secondaires. Parmi ces livres se trouvait la *Logique* qui fut introduite et servait de *compendium* au temps de la jeunesse de Mickiewicz. Quant à ses lectures ultérieures, outre les philosophes polonais : Hoene-Wronski, Bukaty, Trentowski,

Cieszkowski, L. Królikowski, Mickiewicz lut l'*Éthique* de Spinosa dans l'original, comme le prouve un exemplaire de ce livre annoté de sa main. Il lut aussi le philosophe catholique allemand Baader et le représentant très connu de la « philosophie de la nature », Oken. Parmi les philosophes français ce furent Joseph de Maistre, Bonald et Lamennais qui eurent une influence notable sur lui; plus tard aussi Buchez et Pierre Leroux, avec lesquels il était en relations personnelles; parmi les américains Emerson. Pendant sa phase mystique il étudia Denys l'Aréopagite, Saint-Martin, Swedenborg et Böhme. Il fit en français une étude sur ce dernier, qu'il dicta à Armand Lévy. Elle vient de paraître comme appendice à la Revue avec une traduction polonaise. M. Chmielowski distingue les phases suivantes dans le développement des idées philosophiques de Mickiewicz : *Le réalisme philosophique* suggéré par Mably et l'esprit du sensualisme prédominant à l'époque de sa jeunesse; l'*idéalisme du sentiment* qui caractérise l'époque de sa production poétique la plus féconde et le *mysticisme* ultérieur à cette époque, qui est dominé par la tendance à concilier la démonologie populaire, reproduite dans ces œuvres poétiques de la première époque avec l'idéal de la seconde — l'union de l'esprit individuel avec celui de Dieu.

Nous n'entrons pas dans les détails de l'étude sur Böhme puisqu'elle est, dans son texte français, accessible aux lecteurs français.

M. Louis Gumplowicz donne l'esquisse d'un sociologue arabe du XVIe siècle, Ibn-Chaldun. Cet écrivain évoque l'admiration de l'auteur par la justesse de ses idées, anticipant sur beaucoup de points les vues des sociologues modernes. Nous y trouvons des questions qui intéressent les écrivains de nos jours discutées et résolues dans un esprit tout à fait moderne. Des observations concernant l'influence des climats sur le développement de la civilisation, comme nous les rencontrons chez Bodin, Montesquieu ou Herder; l'idée sur le souci de l'existence « comme facteur prédominant du développement de la civilisation »; la question de la croissance et de la décadence des races. Mais ce qui frappe surtout M. Gumplowicz chez le sociologue arabe, c'est la coïncidence des vues sociologiques de ce dernier avec une théorie que M. Gumplowicz lui-même défend depuis une série d'années. Son idée dominante est que l'objet de la sociologie, comme science différente des autres sciences sociales, consiste dans l'étude des relations réciproques des groupes sociaux. Cette idée qu'il soutenait au dernier congrès sociologique à Paris est justement celle du sociologue arabe. Bien des siècles avant Vico, que les Italiens prônent comme précurseur de la sociologie, avant Comte qui en conçut l'idée, il se montra un esprit clair et profond, un observateur subtil et spirituel qui en faisait le fond. Nous remettons le compte rendu de l'article de M. L. Heinrich sur les *Notions et principes physiques dans leur rapport avec la philosophie* jusqu'à l'apparition de sa fin.

W. M. Kozlowski.

LIVRES DÉPOSÉS AU BUREAU DE LA REVUE

E. Durkheim, *L'année sociologique* (2e année), in-8, F. Alcan, Paris.

H. Lichtenberger, *F. Nietzsche. Aphorismes et fragments choisis*, in-12, Paris, Alcan.

Marguery, *L'œuvre d'art et l'évolution*, in-12, Paris, Alcan.

Th. Wechniakoff, *Savants, penseurs et artistes*, in-12, Paris, Alcan.

Morale sociale. Leçons professées au Collège libre des sciences sociales, in-8, Paris, Alcan.

J.-M. Baldwin, *Interprétation sociale et morale des principes du développement mental*; trad. de l'anglais, par Duprat, in-8, Paris, Giard et Brière.

M. Manheimer, *Les troubles mentaux de l'enfance*, in-12, Paris (Société d'éditions scientifiques).

P. Mandonnet, *Siger de Brabant et l'Averroïsme latin au XIIIe siècle*, gr. in-8, Fribourg (Suisse).

Stout, *A Manual of Psychology*, in-12, London, Clive.

E.-V. Hartmann, *Geschichte der Metaphysik*, I. Th., in-8, Leipzig, Haacke.

Marcus, *Aufdeckung des Fundaments der Sittlichkeit und Religion*, in-8, Leipzig, Haacke.

Hanspaerl, *Die Seelentheorie und die Gesetze des naturlichen Egoismus*, in-8, Berlin, Duncker.

E. von Hagen, *Die Welt als Raum und Materie*, in-8, Berlin.

S. Rappaport, *Spinoza und Schopenhauer*, in-8, Berlin, Gärtner.

Tschischerin, *Philosophische Forschungen, aus dem russischen übersetzt*, in-8, Heidelberg, Petters.

K. Gneisse, *Deduction und Induction : eine Begriffsbestimmung*, in-8, Strasburg, Heitz.

Trivero, *Classificazione delle Scienze*, in-18, Milano, Hœpli.

F. Masci, *Elementi di filosofia. I. Logica*, in-8, Napoli, Pierro.

P. Orano, *Il precursore italiano di Carlo Marx*, in-12, Roma, Voghera.

Martini, *Il metodo in generale : Analisi e sintesi*, in-8, Ascoli.

L. Ambrosi, *Che cos'è la materia?* in-12, Roma (Brochure).

D. Mobac, *Genio, scienza ed arte e il positivismo di Max Nordau*, in-8, Torino, Streglio.

R. de Farias Brito, *Finalidade do Mundo*, in-8, Ceara.

A. Posada, *Feminismo : Doctrinas y problemas*, in-12, Madrid, Fé.

Solovieff, *Opravdonie Lobra*, in-12, Moscou. — *Pravo i nravstviennost*, in-8, St-Pétersbourg.

Le propriétaire-gérant : Félix Alcan.

Coulommiers. — Imp. Paul BRODARD.

LE MÉCANISME DE L'IMITATION

Chez beaucoup d'animaux, chez ceux-là, du moins, que nous connaissons le mieux et qui sont le plus voisins de nous par leur organisation, l'individu adulte ne devient tel, n'est pourvu de toutes les facultés caractéristiques de son espèce que s'il a été soumis à une certaine éducation, s'il a *appris* certaines choses qu'il aurait ignorées dans l'isolement absolu. Les parents, ou au moins des êtres de même nature, sont généralement les éducateurs des jeunes et, dans l'espèce humaine en particulier, le rôle de l'éducation est immense, sauf au point de vue morphologique pur comme nous le verrons plus tard.

Mais, chez des êtres moins élevés en organisation, chez des êtres surtout qui éclosent à un stade plus avancé de leur développement comme le poussin, le rôle de l'éducation par les parents est moindre; il est nul chez des êtres qui éclosent à l'état adulte comme beaucoup d'insectes; ceux-là n'apprennent rien et d'ailleurs ne sauraient rien apprendre de leurs parents puisque ceux-ci sont morts plusieurs mois avant leur éclosion. On peut considérer comme *héréditaires* les mécanismes grâce auxquels ces derniers êtres réagissent aux conditions extérieures dans quelque circonstance que ce soit[1]. Chez l'homme, au contraire, et les animaux éducables, la manière d'agir dans une circonstance donnée dépend pour une large part de ce que l'individu a appris étant jeune; c'est la question la plus délicate et la plus controversée de la biologie générale que celle de savoir déterminer, dans un acte donné d'un individu donné, la part de l'hérédité et celle de l'éducation.

Hérédité et éducation nous apparaissent ainsi comme deux expressions antagonistes et complémentaires, mais pour que cela soit rigoureusement exact il faut donner au mot *éducation* son sens le

1. Cependant il ne faut pas oublier que ces êtres, lorsqu'ils sont susceptibles d'actes intellectuels, c'est-à-dire, d'après la définition de Romanes, capables de tirer parti de leur expérience, peuvent modifier par le fonctionnement répété de tel ou tel organe une partie héréditaire de leur mécanisme (self-education). Le lamarckisme ne perd pas ses droits quoique, chez les insectes considérés, ils se trouvent notablement restreints.

plus général : L'éducation, au sens le plus général, est l'ensemble de *toutes* les conditions que l'individu a traversées et dans lesquelles il a réagi depuis qu'il était œuf jusqu'au moment où on le considère; aucune de ces conditions, si insignifiante qu'elle paraisse, n'est indifférente dans la détermination de la structure de l'individu; l'individu, à un moment quelconque de son existence, est le résultat de ce qu'il était à l'état d'œuf et de *tout* ce qu'il a fait depuis. L'hérédité est l'ensemble des caractères de l'œuf, et seulement cela, quelqu'éloignées que puissent paraître les manifestations de ces caractères chez l'adulte, comme un tic nerveux provenant, chez un fils, d'un père qu'il n'a pas connu, ou comme l'instinct des pigeons culbutants.

Pour un lecteur convaincu du déterminisme de tous les phénomènes naturels, il est absolument manifeste que les deux définitions précédentes sont complètes; l'hérédité et l'éducation ainsi comprises définissent *complètement* un individu donné à un moment donné. Il est même évident aussi que *tout* acte exécuté par l'individu à ce moment donné sous l'influence de conditions données, ne pourra être entièrement attribué ni à l'hérédité seule ni à l'éducation seule, mais à la résultante de ces deux facteurs. Le bras de l'homme qui agit aurait été différent si l'œuf avait été différent, mais il aurait aussi été plus fort et plus musclé si l'homme avait exercé la profession du forgeron au lieu d'être professeur. Un forgeron fils de plusieurs générations de professeur et un professeur issu de plusieurs générations de forgerons peuvent tenir des caractères analogues, l'un de l'hérédité, l'autre de l'éducation; on voit, par ce simple exemple, combien il est difficile de fixer la part qui, dans un caractère quelconque d'un être, revient à l'un ou l'autre des deux facteurs essentiels de sa production.

Nous avons défini *l'éducation au sens large* et il peut sembler au premier abord que cette définition diffère beaucoup de celle qu'on donne ordinairement de l'éducation; « c'est, disent les dictionnaires, l'art de développer les facultés physiques, intellectuelles et morales d'un enfant; en zootechnie, on étend cette définition aux espèces domestiques ».

Mais *aucune* des conditions extérieures dans lesquelles s'accomplit le développement d'un enfant n'est indifférente à ce développement : l'éducateur idéal serait celui qui connaîtrait *toutes* ces conditions et saurait les diriger dans l'intérêt de son élève. Il serait donc illogique de séparer, au point de vue du résultat obtenu, les conditions naturelles des conditions artificiellement réalisées dans lesquelles se développe un jeune animal, et l'on voit que la définition

de l'éducation au sens large ne diffère pas essentiellement de celle des dictionnaires.

Au point de vue de notre étude actuelle, toutes les parties de l'éducation ne nous intéressent pas au même degré. Beaucoup de conditions extérieures réagissent sur les êtres sans mettre en jeu leur faculté *d'imitation*; l'exercice de cette faculté est au contraire indispensable pour l'acquisition de la plupart des caractères que l'on considère vulgairement comme constituant précisément l'éducation. Un enfant ne sait pas faire tout ce que fait un homme; il faut qu'il *apprenne* et c'est en imitant qu'il apprend. Il ne faut pourtant pas trop se hâter d'affirmer que telle ou telle faculté a été acquise par imitation; la contre-épreuve est impossible et l'on ne peut pas savoir si l'enfant, soustrait à l'influence de certains exemples, n'aurait pas néanmoins été, en vertu de l'hérédité seule, doué de la particularité que l'on constate chez lui. Dans beaucoup de cas le doute n'est pas possible, mais, cependant, l'hérédité de l'instinct admirable des *Sphex* doit donner à réfléchir. Pour des animaux qui, comme l'homme, naissent très loin de l'état adulte et incapables de se suffire sans le secours de leurs semblables, il est bien difficile de savoir quelles seraient les facultés de l'individu, en vertu de la seule hérédité, si l'on parvenait à supprimer de son éducation tout exemple d'individu de même espèce. On a souvent parlé d'hommes de race civilisée, élevés dans des bois par des animaux sauvages, mais la plupart de ces observations sont suspectes. Une histoire d'Hérodote prouve que l'on a cru autrefois à l'hérédité de la parole articulée : Psammétik, afin de savoir si la langue égyptienne était la plus ancienne du monde, aurait fait élever deux jeunes enfants par des chèvres, en recommandant aux serviteurs qui devaient en prendre soin de ne jamais parler devant eux, de telle sorte que, pas une fois, ils n'entendissent la voix humaine. Parvenus à un âge où d'ordinaire les enfants expriment leurs désirs à l'aide du langage acquis, les deux malheureux étaient muets, ils ne savaient que pousser des cris pour exprimer leurs besoins.

Toutefois, on crut remarquer qu'ils faisaient entendre de préférence le mot *bekos*. Le roi, instruit du résultat de l'expérience et ayant appris que le mot *bekos*, en phrygien, signifie *pain*, en conclut que le peuple phrygien était le plus ancien de la terre, attendu que sa langue paraissait être naturelle à l'homme.

Ceci n'est qu'une légende, mais avons-nous des observations concluantes qui nous permettent de limiter rigoureusement la non hérédité de la parole articulée? Nous allons discuter cette question avec d'autres qui sont du même genre, car il est indispensable avant

d'étudier le mécanisme de l'imitation, de savoirquelles sont exactement les particularités qui sont acquises par son fonctionnement. Wallace restreint autant qu'il peut le domaine de l'hérédité des instincts et laisse au contraire le champ très vaste à l'imitation ; essayons de vérifier ses conclusions. Si nous n'y réussissons pas, nous aurons toujours la ressource de limiter notre étude de l'imitation aux cas peut-être très peu nombreux où son rôle est indiscutable.

I. — L'Hérédité n'est pas plus mystérieuse que l'imitation.

Wallace propose de définir l'instinct l'accomplissement par un animal d'actes *complexes*, absolument sans instruction ni connaissance acquise préalablement [1]. Ainsi, on dit des oiseaux ou des abeilles qui construisent leurs nids ou leurs cellules, des insectes qui pourvoient à leurs besoins futurs ou à ceux de leurs descendants, qu'ils accomplissent tous ces actes sans jamais en avoir vu faire de semblables à d'autres, et sans aucunement savoir pourquoi ils les font eux-mêmes. C'est ce qu'exprime le terme très commun d'instinct aveugle.

Mais ce sont là, ajoute Wallace, autant d'assertions positives qui, chose étrange, n'ont jamais été prouvées. On les considère comme évidentes par elles-mêmes et n'ayant aucun besoin de preuve. Personne n'a encore fait l'expérience suivante : prendre les œufs d'un oiseau qui construit un nid perfectionné, faire éclore ces œufs au moyen de la vapeur ou sous une couveuse étrangère, puis mettre les jeunes oiseaux dans une grande volière ou dans un jardin couvert, où ils trouveraient une situation et des matériaux pour un nid semblable à celui de leurs parents et voir alors quelle espèce de nid ces oiseaux construiraient. Si, rigoureusement soumis à ces conditions, ils choisissent les mêmes matériaux, la même situation, construisent leur nid de la même manière et aussi parfaitement que leurs parents l'avaient fait, alors nous aurons un cas d'instinct bien prouvé. Pour le moment il n'est que supposé, et supposé sans raison suffisante... Or, dans une recherche scientifique, un point dont on peut chercher la preuve ne doit pas se présumer et *l'on ne doit point avoir recours à une force tout à fait inconnue pour expliquer les faits, aussi longtemps que les forces connues peuvent suffire.* Pour ces deux motifs, conclut l'auteur anglais, je refuse d'accepter la

1. *La sélection naturelle*, éd. française, p. 208.

théorie de l'instinct dans tous les cas où l'on n'a pas d'abord épuisé tous les autres moyens possibles d'explication.

Ce n'est pas ici le lieu de discuter les définitions de l'instinct; j'ai essayé de le faire ailleurs [1]; mais je relève dans cette longue citation de Wallace les points suivants : 1° Comment limitera-t-on le degré de *complexité* d'un acte, pour savoir si cet acte est le résultat d'un instinct? On dit du poulain ou du veau qu'il marche par instinct, aussitôt qu'il est né, « mais, dit Wallace, cela est dû uniquement à son organisation qui lui rend la marche possible et agréable ». Fort bien, seulement n'y a-t-il pas là « un acte *complexe* accompli par un animal absolument sans instruction ni connaissance acquise préalablement »? Quand nous n'y réfléchissons pas, l'opération de la locomotion nous semble très simple parce qu'elle nous est très familière; quel prodige d'équilibre, cependant, et que de milliers d'éléments anatomiques agissent synergiquement sous l'influence de la seule pesanteur pour que le poulain reste debout et marche!

Autre exemple, emprunté au même auteur : « On dit quelquefois que l'enfant nouveau-né *cherche le sein* (assertion absurde [2]) et on y voit une preuve merveilleuse de l'instinct. *Sans doute, c'en serait une, si le fait était* vrai; mais malheureusement pour la théorie, il est absolument faux, ainsi que peuvent l'attester tous les médecins et toutes les nourrices.

Néanmoins il est certain que l'enfant tette sans qu'on le lui ait enseigné, mais c'est là un de ces actes *simples* qui résultent de la conformation même des organes, et qui ne peuvent pas plus être attribués à l'instinct que la respiration ou le mouvement musculaire [3]. » Je ne trouve pas que l'acte de téter soit si *simple* et si l'enfant ne cherche pas le sein, le poussin élevé à la couveuse cherche fort bien la pâtée et boit l'eau qui est dans l'abreuvoir; ces actes du poussin sont sans contredit aussi complexes que le serait celui de l'enfant cherchant le sein; ce ne sont, néanmoins que les résultats *de la conformation même de ses organes*, comme dit Wallace; seulement dans *ces organes* il faut faire entrer les yeux, le nez et le cerveau que je ne vois pas de raison pour séparer des autres [4]. Ces actes doivent-ils être considérés comme instinctifs ou intellectuels? Cela est

1. *Le déterminisme biologique et la personnalité consciente*, Alcan, 1897.
2. Fausse peut-être, mais pourquoi absurde?
3. *Op. cit.*, p. 210.
4. Romanes n'est pas de cet avis : « L'instinct, dit-il, implique des opérations intellectuelles; c'est par là que l'action instinctive se distingue de l'action réflexe... L'action de téter, chez l'enfant, à la mamelle n'est qu'une action réflexe d'après ma définition; elle devient instinctive à juste titre, lorsque l'enfant, sous l'influence de son développement conscient, recherche la mamelle. Voilà

indifférent à notre discussion actuelle [1]; il est seulement certain qu'en vertu de la seule hérédité, et sans l'avoir jamais appris, le poussin sait faire tout cela. L'imitation n'y est pour rien puisque, dans sa couveuse, le poussin n'a jamais vu personne accomplir les mêmes actes. C'est donc affaire d'hérédité pure et il faut que les théories de l'hérédité expliquent cela pour être complètes, et ceci m'amène au deuxième point que je voulais relever dans la citation de Wallace :

2° « L'on ne doit point avoir recours à une force tout à fait inconnue pour expliquer les faits, aussi longtemps que les forces connues peuvent suffire. » C'est un principe absolument logique, mais est-il applicable au cas considéré? Qu'est-ce qui est le plus connu de l'hérédité ou de l'imitation? Nous sommes peut-être plus habitués à observer des phénomènes d'imitation que des phénomènes d'hérédité; nous savons imiter beaucoup de choses, nous le faisons naturellement et sans effort, mais s'ensuit-il que le mécanisme de l'imitation nous soit connu? C'est le plus ordinaire péché d'anthropomorphisme que de considérer comme simples toutes les propriétés si éminemment complexes de l'organisme humain, uniquement parce qu'elles nous sont familières. Wallace n'y manque pas et il trouve si naturel le mécanisme de l'imitation qu'il essaie d'y ramener presque toutes les actions animales ou humaines : « Je crois, dit-il, que les oiseaux ne font pas leur nid par instinct et que l'homme ne construit pas sa demeure par raison. » Puis il se pose le problème de savoir si l'homme construit par raison ou par imitation et il conclut que les œuvres de l'homme sont surtout imitatives. Je ne sais jusqu'à quel point cette conclusion est légitime, mais dans tous les cas elle ne peut donner que plus d'intérêt à l'étude du mécanisme de l'imitation. Essayons d'abord de nous rendre compte de son rôle dans quelques cas où il est particulièrement évident.

II. — Chant des oiseaux.

Il y a plus d'un siècle déjà [2], Daines Barrington disait : « Le chant

comment, à mesure que l'élément intellectuel surgit et progresse dans l'échelle de la complexité objective, de nombreux cas se présentent aux confins du domaine de l'action réflexe et de l'instinct que l'on ne peut attribuer avec certitude à l'une ou à l'autre région. » (*Intelligence des animaux*, introduction.) Mais précisément, à cause de l'existence de ces nombreux cas douteux, on ne peut introduire de démarcation tranchée entre l'instinct et l'acte réflexe; c'est toujours une question de mécanisme plus ou moins anciennement acquis.

1. V. *Le déterminisme biologique*, *op. cit.*

2. *Philosophical transactions*, 1773, vol. 63.

n'est pas plus inné chez les oiseaux que le langage ne l'est chez l'homme, mais il dépend entièrement de l'enseignement qui leur est donné, en tant que leurs organes leur permettent d'imiter les sons qu'ils ont souvent l'occasion d'entendre. » Voici d'ailleurs une de ses observations qui est intéressante à bien des égards : « J'ai élevé des linottes prises dans le nid avec les trois alouettes qui chantent le mieux : l'*alauda arvensis*, l'*alauda arborea* et l'*anthus pratensis*. Chaque linotte, au lieu du chant de son espèce, adopta entièrement celui de son maître. Lorsque le chant de la *linotte-alouette des prés* fut tout à fait fixé, je plaçai l'oiseau avec deux linottes communes dans une chambre où elles restèrent ensemble pendant trois mois; la linotte n'emprunta pas un seul passage au chant de ses nouvelles compagnes, mais conserva constamment celui de l'alouette [1]. »

Une remarque très importante du même auteur est que les oiseaux, retirés du nid à l'âge de trois ou quatre semaines, ont déjà appris le cri d'appel de leur espèce, quoique l'ayant seulement entendu, *jamais poussé*; pour éviter cela, il faut les ôter du nid un jour ou deux après leur naissance; autrement, on ne peut plus leur rien apprendre en dehors de leur chant spécifique.

C'est donc que le mécanisme qui dirige la phonation devient adulte de bonne heure; mais remarquez bien qu'il s'agit seulement ici de *sons* et non des associations de sons qui constituent le langage; Barrington cite l'exemple d'un chardonneret qui chantait exactement comme un troglodyte, « sans aucun des *sons* particuliers à son espèce ». Cet oiseau, enlevé de son nid un jour après sa naissance, avait été placé à une fenêtre donnant sur un petit jardin : c'est là sans doute qu'il avait acquis le ramage du troglodyte, n'ayant aucune occasion d'apprendre même l'appel du chardonneret.

Wallace conclut de ces faits et de plusieurs autres : « que le chant particulier de chaque oiseau est acquis par imitation, aussi bien que l'enfant apprend l'anglais ou le français, non par instinct, mais en entendant le langage parlé par ses parents ». La comparaison ne me semble pas absolument légitime, car, lorsqu'il s'agit du ramage d'un oiseau, nous nous attachons surtout au timbre des sons [2], généralement peu nombreux, qui le constituent, et non aux

1. Cette dernière partie de l'observation de Barrington montre qu'une fois pourvu d'un langage, le jeune oiseau devient plus rebelle à l'acquisition d'un langage nouveau (comme cela a lieu aussi pour les enfants), même quand ce langage nouveau est le langage usuel de leur espèce.

2. Quand nous entendons parler un langage étranger que nous ne connaissons pas, nous nous habituons assez vite à ses intonations particulières pour

associations de sons qui, chez quelques espèces, peuvent former de véritables phrases. Au contraire, la différence entre le français et l'anglais est dans l'association des sons et non dans leur nature propre; on peut parler français avec l'accent anglais. Cependant, l'on peut trouver dans l'étude des sons caractéristiques de ces deux langues des exemples analogues à ceux du ramage des oiseaux. Voici un Anglais élevé en Angleterre et qui n'a jamais prononcé ou entendu prononcer notre son *u*; transportez-le en France et vous verrez combien de temps il lui faudra pour arriver à dire *u* s'il y arrive jamais[1]. C'est le cas d'une linotte adulte à laquelle vous voudriez apprendre le chant de l'alouette des prés[2]; avec cette différence, toutefois, que, chez l'homme même mûr, il n'y a pas de mécanisme phonateur absolument adulte et la prononciation d'un nouveau son peut encore s'acquérir au prix de difficultés plus ou moins grandes; mais peut-être y a-t-il aussi d'autres espèces d'oiseaux qui restent éducables au point de vue de la phonation jusqu'à un âge moins tendre que cela n'a lieu pour la linotte.

Avant d'aller plus loin, voyons ce que l'on peut tirer des faits précédents pour déterminer la part qui revient à l'hérédité dans la phonation, *quant à la nature des sons proférés*. De ce qu'une linotte a appris le ramage de l'alouette des prés et n'a pu reproduire celui de la linotte, il ne s'ensuit pas le moins du monde que l'on ne puisse pas considérer comme héréditaire le mécanisme de la phonation spécifique, seulement, quand l'animal éclot assez loin de l'âge adulte et est soumis, dès sa naissance, à une éducation déterminée, le résultat de cette éducation peut être, *dans certains cas*, de faire disparaître complètement le mécanisme héréditaire.

Tout caractère acquis par un individu est, nous l'avons vu precédemment, une conséquence de deux facteurs antagonistes : l'hérédité et l'éducation au sens large. Il y a toujours une part pour chacun de ces deux facteurs dans un caractère individuel, mais, suivant les cas, l'influence de l'un ou l'autre peut être prédominante et aller même jusqu'à masquer l'influence antagoniste. Nous trouverons facilement des exemples des deux influences contraires.

Pour affirmer que, dans certains cas, le mécanisme de la phonation peut être héréditaire, il faudrait pouvoir soustraire les jeunes

pouvoir le distinguer d'un autre langage également inconnu, sans nous préoccuper des phrases dites. De même pour les oiseaux.

1. Les Bretons du pays de Galles ont, comme nous, le son *u*; les grammaires destinées à apprendre leur langue aux Anglais portent que la voyelle *u* a un son intermédiaire entre *i* et *ou*.

2. Voyez plus haut l'exemple des linottes de Daines Barrington.

à l'audition de tout bruit, les élever dans le silence absolu, ce qui est irréalisable pratiquement. Mais il y a des cas où, *malgré l'éducation contraire*, on constate une hérédité indubitable, ce qui est encore plus frappant que ne le serait le résultat du silence absolu. Vous pouvez tous refaire l'expérience suivante qui a été faite mille fois : Dans une basse-cour ne contenant que des poulets, faites couver par une poule des œufs de cane. Les canetons élevés dans la basse-cour et n'ayant jamais entendu que des cris de poulets deviendront des canards adultes qui pousseront des *coin coin* caractéristiques, par un instinct héréditaire aussi sûr que celui qui les pousse à se mettre à l'eau malgré les observations indignées de la mère poule.

La différence est trop grande entre le cri du canard et celui du poulet pour que l'influence de la fréquentation des poulets se fasse sentir dans la phonation des canards; il est mécaniquement impossible à un caneton d'imiter le cri du poulet de même qu'il est mécaniquement impossible à un chien d'imiter les voyelles que les hommes prononcent devant lui. Le canard éclot d'ailleurs à un stade très avancé de son évolution; il est presque adulte.

Entre l'oie domestique et l'oie d'Égypte, les différences sont moins grandes qu'entre le canard et le poulet; aussi peut-on constater, lorsqu'on fait couver des oies d'Égypte par une oie ordinaire, une modification de la voix des jeunes sous l'influence de l'exemple maternel.

Chez les oiseaux chanteurs, qui éclosent à un stade beaucoup moins avancé que les canards, poulets ou oies, on observe naturellement, à cause de cette éclosion précoce, une influence plus grande de l'éducation et c'est pour cela que nous avons vu des linottes, arrachées à leur nid dès leur éclosion, apprendre le chant des alouettes; l'éducation l'emporte ici sur l'hérédité et il est probable que les enfants dont parle Hérodote n'auraient pas dit *Bekos* après avoir vécu dans la compagnie d'une chèvre, mais *bèè* comme dans la *Farce de Maître Pathelin.*

Même dans le cas de ces oiseaux chez lesquels l'éducation peut arriver à masquer le rôle de l'hérédité, il est facile de constater néanmoins que ce dernier n'est pas nul. Dans une même volière où les jeunes oiseaux peuvent entendre les ramages d'un grand nombre d'espèces, ils adoptent de préférence le ramage maternel, ce qui dénote au moins une hérédité de tendance.

Il est temps de rechercher de quelle nature est cette hérédité.

* * *

Dans le développement de l'oiseau il y a deux parties distinctes : la première, la période d'incubation, qui se passe dans l'œuf jusqu'à l'éclosion, la seconde, dans laquelle l'animal devenu libre est en relation directe avec le milieu extérieur. Pendant la période d'incubation, le milieu extérieur fournit seulement au jeune animal une température et une aération convenables. L'éducation se réduit donc pendant cette époque à la réalisation de certaines conditions de température et d'aération, et, comme, dans les cas normaux, ces conditions doivent être à très peu près les mêmes, sous peine de mort, pour tous les petits d'une même espèce ; on ne peut admettre que cette éducation uniforme produise des différences entre les embryons ; ces différences, si elles existent au moment de l'éclosion, étaient déterminées dans les œufs ; elles correspondent à des différences dans les caractères des œufs ; elles sont, par définition même, du domaine de l'hérédité.

Au contraire, après l'éclosion, le jeune animal est en relation avec le milieu extérieur par tous ses organes des sens ; des conditions nouvelles, très variées et très spéciales à chaque individu, interviennent désormais dans le développement de l'être ; en particulier, l'imitation joue un rôle considérable dans cette nouvelle période de la vie ; de deux linottes issues d'œufs frères, l'une élevée près d'une alouette chantera comme une alouette, l'autre, laissée à sa mère, aura le ramage d'une linotte. Néanmoins, même pendant cette période de vie libre, l'hérédité ne sera jamais négligeable, puisque tous les caractères nouvellement acquis s'ajouteront à la structure de l'être, telle qu'elle était au moment de l'éclosion, c'est-à-dire uniquement déterminée par l'hérédité.

Au point de vue purement objectif, l'être est une machine complexe, variant sans cesse jusqu'à la mort, mais ayant à chaque instant une structure précise qui détermine exactement la nature du fonctionnement de l'organisme sous l'influence d'une cause extérieure donnée, à ce moment donné. Il y a généralement dans cette machine complexe un grand nombre de mécanismes à peu près distincts les uns des autres et dont chacun, capable d'exécuter une fonction sous l'influence d'une excitation extérieure, s'appelle l'organe propre à cette fonction. Le mot organe pris dans le sens le plus général représente l'ensemble de *tous* les éléments qui agissent synergiquement dans l'accomplissement de la fonction. Si un corps étranger, déposé en un point de l'organisme, provoque l'éternue-

ment, l'organe de l'éternuement comprend tous les éléments anatomiques qui ont agi dans cette occasion à partir de l'élément même qui a reçu l'impression extérieure de corps étranger. Quelles que soient les conditions dans lesquelles un élément anatomique *agit*, son action est toujours un phénomène de nature chimique, même quand elle s'accompagne de manifestations physiques importantes; donc, aucun fonctionnement ne peut être réalisé sans entraîner de modification de l'organisme; c'est pour cela que l'organisme *varie sans cesse* jusqu'à la mort, mais ces variations inévitables peuvent être de deux natures : ou bien elles entraînent une modification dans la coordination des pièces de l'organe même qui a fonctionné, de telle manière que, sous l'influence d'une nouvelle excitation identique, le même organe fonctionnera *différemment*; ou bien elles modifient seulement les pièces de l'organe sans rien changer à leur coordination et alors, le même organe, sous l'influence d'une nouvelle excitation identique, aura un fonctionnement de même nature; le mécanisme n'a pas été changé; certaines pièces ont seulement été renforcées ou diminuées.

De ces deux catégories d'organes, la première seule est perfectible, puisque perfectionnement nécessite modification; la deuxième comprend au contraire les organes fixes, ceux auxquels peut se donner rigoureusement la dénomination d'organes adultes. Le mécanisme de ces organes fixes est absolument immuable par définition, mais il suffit de réfléchir un instant pour comprendre qu'ils peuvent avoir deux origines distinctes. Ils peuvent être congénitalement fixes, c'est-à-dire adultes au moment de l'éclosion, ou héréditaires, par définition, ou bien devenir adultes ultérieurement, c'est-à-dire provenir, par des modifications successives, d'un mécanisme héréditaire modifiable dont les jeunes étaient pourvus au moment de l'éclosion.

Le fonctionnement d'un organe immuable s'appelle un instinct; nous voyons donc qu'il y a deux espèces d'instincts, les instincts congénitaux ou primaires qui, par définition, sont héréditaires, et les instincts acquis ou secondaires qui proviennent par modifications successives d'un mécanisme congénital modifiable devenant adulte. Les premiers doivent être évidemment communs à tous les êtres qui ont la même hérédité, les seconds sont au contraire personnels puisqu'ils proviennent *de l'éducation* d'un mécanisme congénital, commun par conséquent à tous les êtres qui ont la même hérédité, mais acquérant un caractère personnel par ce que l'éducation a de forcément personnel.

Pour compléter les définitions précédentes, il faut dire aussi que

l'on appelle acte intellectuel le fonctionnement de tout mécanisme modifiable, perfectible par son fonctionnement même. Sont seuls susceptibles d'être modifiés par l'éducation les organes congénitaux qui appartiennent à cette catégorie; mais leur fonctionnement intellectuel peut ne pas rester intellectuel toute la vie; l'organe peut devenir adulte et alors son fonctionnement est un instinct secondaire ou acquis; il peut rester susceptible de modifications jusqu'à la mort, rester toujours intelligent, et cela est le cas pour beaucoup de mécanismes du corps de l'homme [1]. Au contraire, beaucoup d'insectes éclosent sous la forme parfaite d'image avec des mécanismes presque tous adultes.

Nous sommes obligés, dans l'étude que nous poursuivons ici, de nous borner à l'étude des espèces actuellement vivantes sans nous préoccuper du problème de la formation des espèces, et de considérer l'état actuel des instincts primaires sans rechercher s'ils ne proviennent pas d'instincts secondaires fixés, au bout d'un grand nombre de générations d'éducation identique, dans l'hérédité de l'espèce considérée.

En particulier, occupons-nous du mécanisme phonateur. Cet organe existe chez les jeunes oiseaux au moment de leur éclosion et je ne sache pas qu'il soit adulte chez aucun d'eux à ce moment; les poussins et les canetons ont une voix différente de celle de leurs parents et ce sont à peu près les oiseaux qui éclosent au stade le plus avancé de leur évolution. Il n'est pas téméraire de supposer que si des oiseaux sortaient de l'œuf avec leur complet développement, comme les insectes holométaboliques sortent de leur chrysalide, ils auraient à ce moment même la voix de leurs parents. L'exemple des poulets et des canards est assez probant à cet égard; sans naître adultes, ces animaux sont déjà fort avancés dans leur évolution quand ils sortent de l'œuf et, en particulier, leur organe phonateur peut être considéré comme ayant une destinée à peu près fixée; cet organe, quoique ne pouvant produire que des gloussements, est déjà assez nettement construit pour que son évolution ultérieure ne puisse guère s'écarter d'une ligne tracée d'avance; l'animal ne peut apprendre le langage d'une espèce bien différente de la sienne. Sans imitation aucune, les canetons élevés par une poule acquièrent la voix des canards adultes; on peut donc en induire sans trop de

1. Notre cerveau n'est, pour ainsi dire, jamais adulte; il n'y a pas de vieillard, si vieux qu'il soit, qui ne puisse encore apprendre quelque chose de nouveau, tant qu'il lui reste un peu de vie. Mais un acte peut être intellectuel, si une partie du cerveau contribue à son exécution et se servir néanmoins de beaucoup de mécanismes adultes.

risque que, si les canards sortaient plus avancés de l'œuf, ils en sortiraient avec leur voix de canard. Et cependant, entre l'éclosion et l'état adulte, l'organe phonateur de l'oie d'Égypte reste susceptible de modification sous l'influence de l'éducation, mais seulement par une espèce voisine, par une espèce du même genre par exemple.

Une comparaison grossière avec les œuvres de l'homme permet de dire que l'organe phonateur est susceptible de variations plus ou moins profondes suivant le degré de *fini* auquel il est arrivé au moment de l'éclosion.

Un sculpteur peut se demander devant un bloc de marbre informe :

Sera-t-il Dieu, table ou cuvette?

Mais une fois qu'il a commencé à dégrossir son marbre dans l'intention d'en faire une table, il ne peut plus songer à en faire un Dieu; il lui reste seulement le choix entre plusieurs tables de modèles voisins, et plus son ouvrage devient fini, plus il lui devient difficile d'introduire dans le plan préconçu autre chose que des modifications de détail. Il en est de même de l'organe phonateur des jeunes animaux; suivant que cet organe est plus ou moins *fini* au moment de leur éclosion, il est susceptible d'évoluer dans un cadre plus ou moins restreint; on peut dire que, suivant que cet organe est plus ou moins avancé, il est doué d'une *plasticité* plus ou moins étendue.

Un oison d'Égypte, abandonné à lui-même, sans imitation d'aucune sorte, deviendra une oie d'Égypte avec sa voix caractéristique, de même qu'un poussin ou un caneton deviendront poulet et canard avec leur voix spécifique; mais le même oison d'Égypte, élevé par une oie vulgaire aura à l'état adulte une voix un peu différente de son espèce. Dans ces cas d'éclosion à un stade avancé, le langage de l'adulte est donc déterminé par les caractères héréditaires, sauf l'intervention antagoniste d'une éducation par une espèce voisine. Chez la linotte, nous l'avons vu [1], la plasticité est plus grande; une linotte d'un jour placée près d'une alouette des prés acquiert le langage de l'alouette des prés et devient ensuite *incapable* d'apprendre celui de son espèce; c'est donc que son organe phonateur est suffisamment plastique à l'éclosion pour pouvoir être construit par l'éducation, sur des modèles aussi différents que celui de la linotte et celui de l'alouette; mais aussi cet organe phonateur devient rapidement adulte puisque Daines Barrington rapporte : « Lorsque le chant de la *linotte-alouette des prés* fut tout à fait fixé, je plaçai l'oiseau avec deux linottes communes dans une chambre où elles restèrent ensemble

1. Voyez plus haut la citation de Daines Barrington.

pendant trois mois; la linotte n'emprunta pas un seul passage au chant de ses nouvelles compagnes, mais conserva constamment celui de l'alouette [1] ». Une autre linotte, enlevée à son nid à l'âge de deux ou trois jours, avait presque appris à articuler et pouvait répéter les mots « Pretty boy » et quelques autres courtes phrases, *aucun autre son n'ayant été proposé à son imitation.* Chez la linotte, la voix est donc un instinct secondaire; il peut être notablement différent suivant l'éducation, mais, une fois acquis, il n'est plus variable. D'autres oiseaux conservent plus longtemps la plasticité de leur organe phonateur; voici quelques-uns des exemples les plus remarquables du résultat de l'éducation phonétique chez les oiseaux.

Daines Barrington éleva une linotte avec une *vengolina* (petit pinson d'Afrique) qui, à ce qu'il dit, chante mieux qu'aucun oiseau étranger, excepté l'oiseau moqueur d'Amérique, et l'imitation du maître par l'élève fut si parfaite, qu'il était impossible de les distinguer l'un de l'autre. Chose plus extraordinaire encore, un moineau commun, oiseau qui d'ordinaire ne fait que gazouiller, apprit le chant de la linotte et du bouvreuil en étant élevé avec ces oiseaux. Le rév. W. H. Herbert fit des observations semblables et raconte que les jeunes, quand ils sont enfermés, apprennent facilement le chant d'autres espèces et deviennent d'assez bons chanteurs, *quoique, dans l'état de nature, ils soient pauvrement doués sous ce rapport.* Le bouvreuil, dont le ramage est naturellement faible, dur et insignifiant, a néanmoins une faculté musicale remarquable, car on peut lui enseigner à siffler des airs complets. D'autre part le rossignol, dont le chant naturel est si beau, montre une grande aptitude dans la domesticité à apprendre celui d'autres espèces. Bechstein parle d'un rouge-queue qui, ayant niché sous le bord de son toit, imitait le chant d'un pinson en cage sur une fenêtre au-dessous de lui, tandis qu'un autre, dans un jardin voisin, répétait quelques-unes des notes d'une fauvette à tête noire dont le nid était tout près...

Tous ces faits prouvent surabondamment que le mécanisme phonateur des passereaux chanteurs n'est pas adulte au moment de l'éclosion, mais est seulement ébauché et peut être terminé ensuite, sous l'influence de l'imitation, de manière à reproduire le ramage de telle ou telle autre espèce. Mais Daines Barrington fait remarquer que les oiseaux retirés du nid à l'âge de trois ou quatre semaines ont déjà appris le cri d'appel de leur espèce; pour éviter cela il faut les ôter du nid un jour ou deux après leur naissance. Wallace, qui

1. Wallace. *Op. cit.*, p. 226.

n'admet pas l'hérédité des instincts, pense que[1] « pour faire acquérir à de jeunes oiseaux un nouveau chant correctement, il faut les soustraire à leurs parents de très bonne heure, parce que les trois ou quatre premiers jours leur suffisent *pour connaître et imiter plus tard le chant de ceux-ci* ». Cela montre, ajoute-t-il, que de très jeunes oiseaux *peuvent entendre et se souvenir* et il serait fort extraordinaire que, puisqu'ils peuvent voir, ils ne pussent ni observer ni se rappeler et vécussent des jours et des semaines dans un nid sans rien savoir ensuite des matériaux dont il est fait et de la façon dont il est construit. Le but de Wallace, dans tout le chapitre auquel je fais allusion ici, est de démontrer que les oiseaux apprennent à faire leur nid au lieu d'en avoir l'instinct héréditaire. Or, il me semble que, pour arriver à cette démonstration, il accepte un peu trop facilement l'exemple, favorable à sa théorie, de la voix *apprise* les premiers jours après l'éclosion, et apprise par simple audition, retenue de mémoire jusqu'au jour bien plus éloigné où le jeune oiseau commencera à chanter lui-même. Il y a certainement des cas où ce phénomène de mémoire se produit; on en trouve des exemples indéniables dans le fait de l'éducation d'un jeune oiseau par un oiseau d'une espèce différente, mais, précisément dans le cas auquel Wallace emprunte sa démonstration, une autre interprétation du phénomène est possible et même vraisemblable.

Nous avons vu, en effet, d'une part que le mécanisme phonateur de certains oiseaux devient adulte de bonne heure, puisqu'une linotte ayant appris toute jeune le langage de l'alouette des prés ne pouvait plus ensuite apprendre celui de sa propre espèce, d'autre part que le mécanisme phonateur d'autres oiseaux (canards), quoique non adulte à l'éclosion, devenait naturellement le mécanisme normal de l'espèce quand aucune influence éducatrice n'intervenait. Eh bien, si une linotte reste plusieurs jours après son éclosion dans le nid maternel, ne peut-on admettre que son mécanisme phonateur est devenu naturellement adulte sans l'intervention d'aucune imitation? Est-ce que les mères linottes ont l'habitude de chanter dans leur nid? Pour accepter l'interprétation de Wallace il faudrait que l'on connût le cas d'une linotte, soustraite de très bonne heure à une éducation phonétique quelconque et restant aphone ou douée d'un mécanisme phonateur différent de celui de ses parents. Or aucun cas semblable n'a jamais été signalé. Il est donc vraisemblable d'admettre que, comme pour les poulets et les canards, *le mécanisme phonateur des jeunes oiseaux se développe spécifique-*

1. Wallace. *Op. cit.*, p. 228.

ment sous l'influence de la seule hérédité quand aucune éducation antagoniste n'intervient. L'intervention de l'éducation maternelle, dans l'exemple que rapporte Wallace, étant précisément parallèle au développement héréditaire de l'organe phonateur, il est impossible de savoir dans ce cas quelle est la part de l'hérédité et celle de l'imitation puisque les deux influences ne sont pas antagonistes. On peut tirer au contraire des conclusions intéressantes des cas connus dans lesquels le rôle de l'imitation est certain, comme ceux où un jeune oiseau a appris le chant d'une autre espèce.

C'est ici que nous entrons dans le domaine même de l'étude de l'imitation et nous y constatons d'emblée des merveilles.

Voici une jeune linotte arrachée à son nid le jour ou le lendemain de sa naissance. Elle possède une ébauche d'organe phonateur [1] et, nous avons tout lieu de croire que, sous l'influence de la seule hérédité, cette ébauche se perfectionnerait naturellement au cours de l'évolution de l'animal soustrait à toute éducation phonétique, de manière à donner à la linotte adulte la voix de son espèce. Jusqu'ici, rien de particulièrement extraordinaire; l'hérédité d'un mécanisme quelconque, d'un instinct si merveilleux qu'il soit, n'est pas, quoi qu'en pense Wallace, plus difficile à comprendre que l'hérédité de la forme, *que l'hérédité, en un mot, grâce à laquelle le fils d'une linotte est une linotte.*

Le mécanisme de l'hérédité, expliqué pour le cas le plus simple, se trouve par là même expliqué pour tous les cas les plus complexes [2]. Il faut donc retourner la proposition de Wallace relativement à l'hérédité des instincts : « L'on ne doit point, dit-il, avoir recours à une force tout à fait inconnue pour expliquer les faits aussi longtemps que les forces connues peuvent suffire ». Ce qui veut dire en d'autres termes : « Il ne faut pas avoir recours à l'hérédité pour expliquer ce que l'imitation suffit à produire ». Il me semble, au contraire, que la nécessité de l'imitation introduit une difficulté nouvelle. Quelles que soient les opinions sur la valeur plus ou moins définitive des théories actuelles sur l'hérédité, le fait que le fils de l'homme est un homme est assez avéré pour qu'on le considère comme le résultat d'une propriété *connue* au moins par ses effets. Or, dans la structure héréditaire de l'homme, il y a des mécanismes tellement compliqués que la même propriété d'hérédité, à laquelle il *faut* attribuer leur production, semble devoir être suffisante pour

1. Il ne faut pas oublier la définition donnée plus haut de l'organe au sens le plus général.
2. Voyez *Évolution individuelle et hérédité*, Bibl. sc. internationale.

expliquer n'importe quoi. C'est donc bien, au contraire de ce que pensait Wallace, un nouveau problème, une nouvelle difficulté que l'on introduit en montrant qu'à côté des mécanismes héréditaires il en est d'autres qui sont le résultat de l'imitation. Et cela est bien certain cependant dans le cas du jeune oiseau qui apprend le chant d'une autre espèce.

Reprenons notre jeune linotte arrachée à son nid le jour de sa naissance et isolons-la complètement, en compagnie d'une alouette des prés. Au bout de quelque temps de cohabitation, cette linotte qui, dans d'autres conditions, eût chanté comme une linotte, reproduira le chant de l'alouette des prés et jamais celui de la linotte. L'ébauche de l'appareil phonateur dont le jeune animal était doué à son éclosion est donc devenue, sous l'influence de l'imitation, un mécanisme adulte *nouveau*.

Bien plus, les premiers chants du jeune animal ont été du type alouette et non du type linotte. C'est donc que *la seule audition* de sa voisine l'alouette a modifié chez la linotte l'organe phonateur avant qu'elle s'en fût servi une seule fois d'une manière effective, de telle manière que la première fois qu'une circonstance fortuite a déterminé chez elle une envie de chanter, elle a chanté comme une alouette. En étendant encore dans le temps la définition de l'organe pour le besoin particulier du langage dans la circonstance actuelle, nous dirons donc que la jeune linotte possédait un organe capable, sous l'influence du chant voisin de l'alouette, de produire un chant semblable, au bout de quelques jours d'une évolution normale.

L'*organe* en question comprend évidemment tous les mécanismes auditifs, transmetteurs, transformateurs, et enfin producteurs de son. Cet organe est un organe *imitateur*; il n'arrive à imiter qu'en évoluant sans cesse, mais du jour où il a imité il est fixé et son fonctionnement est devenu un instinct secondaire. C'est donc que le chant de l'alouette, plusieurs fois répété devant la jeune linotte, a produit dans son organisme des impressions qui se sont *emmagasinées* pendant quelques jours de manière à construire chez l'animal en question un appareil producteur des sons qui constituent le chant de l'alouette. L'expression *emmagasinées* dont nous venons de nous servir nous fait penser à un appareil de physique, le phonographe.

Le phonographe se compose d'une plaque vibrante portant un stylet capable d'inscrire sur la surface d'un cylindre mobile toutes les vibrations de la plaque; chaque position du stylet correspondant à une position de la plaque, la courbe inscrite par le stylet sur le cylindre est un lieu de points correspondant aux positions succes-

sives de la plaque vibrante. Si donc l'appareil est agencé [1] de manière qu'il soit possible d'astreindre le stylet à parcourir une seconde fois la courbe tracée pendant que la plaque vibrait *comme résonnateur* [2] sous l'influence d'une série donnée de sons, la plaque, invariablement liée au stylet, repassera exactement par les positions qu'elle avait occupées et par conséquent, si cela a lieu dans le même temps que la première fois, reproduira la série donnée de sons qui l'avait d'abord mise en mouvement.

Cette explication un peu simpliste du mécanisme du phonographe suffit à faire comprendre que l'impression produite par les sons sur la plaque est *emmagasinée* sur le cylindre tournant et emmagasinée de manière à être *réversible*; autrement dit, cet emmagasinage peut, dans des conditions données, reproduire les sons qui avaient été d'abord produits devant l'appareil. De même, dans l'exemple que nous étudions actuellement, le chant de l'alouette des prés est *emmagasiné* dans l'organisme de la linotte, de manière à pouvoir être reproduit ensuite par cet organisme.

Mais il faut immédiatement remarquer qu'il y a entre l'appareil physique réversible et l'appareil biologique, entre le phonographe et l'organe phonateur de la linotte, une différence capitale; les deux appareils sont *réversibles* en ce sens que chacun d'eux peut reproduire les sons qui l'ont ébranlé une première fois, seulement, dans le phonographe, c'est le mécanisme récepteur qui est en même temps chargé de reproduire ce qu'il a entendu; chez la linotte il y a deux mécanismes *différents* dans l'organe phonateur; l'un qui reçoit les impressions auditives, l'autre qui les reproduit identiques à elles-mêmes. La réversibilité est donc bien plus merveilleuse chez la linotte que dans le phonographe; il y a deux instruments de musique, l'un qui fonctionne comme résonnateur et qui permet ainsi l'enregistrement des sons extérieurs, l'autre qui permet la production de sons semblables à ceux qu'a enregistrés le premier. Ces deux instruments sont unis l'un à l'autre par des tissus conducteurs intermédiaires et c'est l'ensemble de tout cela qui constitue l'organe phonateur. Cet organe a donc plus de rapport avec le téléphone qu'avec le phonographe; mais il se distingue

1. C'est justement ce qui a lieu dans le phonographe; la surface du cylindre est enduite d'une substance assez molle pour que le stylet y trace une rainure, mais en même temps assez dure pour que cette rainure puisse ensuite guider le stylet correctement.

2. On donne le nom de résonnateur, en physique, à un appareil vibrant quelconque qui vibre à l'unisson des sons produits devant lui. Certains résonnateurs ne peuvent reproduire qu'un seul son; la plaque du phonographe doit pouvoir les reproduire tous.

encore du téléphone par un nouveau degré de complexité; les deux instruments terminaux qui, dans le téléphone, sont identiques [1], sont, chez la linotte, entièrement différents.

L'emmagasinage, l'enregistrement des sons entendus se produit comme pour le phonographe, nous verrons plus tard dans quelle partie de l'organe phonateur. Dans tous les cas, il est évident dès à présent que cet organe phonateur devient adulte de très bonne heure, c'est-à-dire que son mécanisme est définitivement fixé. L'enregistrement de tout autre ramage que celui de l'alouette des prés est désormais devenu impossible, ou, du moins, il ne peut donner lieu chez la linotte à la production de sons analogues.

A partir de ce moment, l'organe imitateur de sons n'existe plus; il n'y a plus qu'un mécanisme fixe pouvant produire toujours le même ramage, chaque fois qu'il est mis en activité par le cerveau. Et alors, nous ne devons plus même considérer comme faisant partie d'un même organe l'appareil récepteur et l'appareil producteur de sons; l'appareil producteur, devenu adulte, est en effet capable de fonctionnement sous l'influence du cerveau sans que l'appareil récepteur ait à intervenir pour donner une excitation.

L'oiseau peut chanter dans un isolement complet, pour charmer sa solitude. C'est comme s'il existait entre les deux bouts d'un téléphone un appareil enregistreur analogue à celui du phonographe. Cet enregistreur serait impressionné par les sons provenant de l'appareil point de départ et, une fois cela fait, si quelqu'un faisait tourner le cylindre enregistreur, le son enregistré serait transmis par un mécanisme spécial, à l'autre bout, à l'appareil d'arrivée. On comprend, dans ces conditions, qu'une fois l'enregistrement fait, le rôle de l'appareil point de départ est nul; on pourra, sans que ce dernier appareil fonctionne, mettre en mouvement le cylindre aussi souvent qu'on le voudra et faire chanter l'appareil d'arrivée. C'est ce que fait la linotte dans l'isolement.

Ici donc, l'organe imitateur de sons nous est apparu comme un organe transitoire dont le fonctionnement a pour effet de construire, sur un modèle déterminé, l'appareil phonateur adulte de la linotte. Une fois ce résultat obtenu, il n'y a plus d'enregistrement possible de nouveaux ramages, ou, du moins, plus d'enregistrement capable de se traduire par une reproduction du ramage entendu, dans l'appareil phonateur de la linotte.

1. Ils l'étaient du moins dans les téléphones primitifs ; dans le téléphone actuel, la différence entre les appareils qui sont au départ et à l'arrivée les rapproche davantage de l'organe imitateur des sons chez la linotte.

Mais le rôle de l'organe imitateur n'est pas toujours aussi restreint et le jeune animal n'est pas toujours susceptible d'apprendre *seulement* un ramage. Il y a des cas où il peut en apprendre, en enregistrer successivement plusieurs, il y a même des cas où l'appreil imitateur ne devient jamais adulte.

L'enfant apprend jeune toutes les syllabes qui composent sa langue maternelle, ou, au moins, tous les éléments de ces syllabes qui restent ensuite enregistrés à l'état de mécanisme phonateur; pour prononcer une phrase il lui suffit de donner, avec son cerveau, des ordres successifs de mise en train à tous les mécanismes phonateurs représentant les éléments de la phrase. C'est la coordination, dans le cerveau, de toutes ces mise en train successives qui constitue la faculté du langage articulé. On voit qu'elle est indépendante de la phonation elle-même et il est évident que Wallace a tort quand il compare le phénomène par lequel un enfant apprend l'anglais ou le français, à celui par lequel un oiseau acquiert son chant particulier, et surtout quand il conclut, par induction, de la non hérédité du premier à l'impossibilité, pour le second, d'être héréditaire.

L'organe imitateur de sons n'est pas, même chez l'homme, susceptible d'un fonctionnement indéfini; nous avons vu qu'un Anglais adulte, élevé en Angleterre, est dans l'impossibilité presque absolue de prononcer la voyelle *u*. Il y a d'ailleurs beaucoup de sons qui frappent notre oreille *et qu'il nous est impossible de reproduire* [1], si ce n'est d'une manière approchée. J'insiste sur ce fait qui nous sera très utile ultérieurement. Notre appareil récepteur est donc plus étendu que notre appareil producteur de sons; nous nous rendrions compte de cette différence en étudiant le mécanisme de chacun d'eux.

*
* *

De toutes les considérations qui précèdent il apparaît que, au moment de la naissance, la linotte et beaucoup de jeunes animaux sont doués d'un *organe imitateur des sons*, organe qui a la propriété de construire dans le jeune animal un ou plusieurs mécanismes phonateurs dont le fonctionnement reproduit les sons proposés comme exemples, dans le jeune âge, à l'organe imitateur. Il est certain que *tous* les sons proposés comme exemples ne peuvent pas être indifféremment reproduits; la latitude est plus ou moins grande suivant les espèces; le cas de cette jeune linotte qui avait appris à dire *pretty*

1. On n'imite que ce qu'on *peut* imiter.

boy[1] montre que dans cette espèce particulière l'organe imitateur est assez étendu. Il y a, dans son fonctionnement, une particularité très intéressante sur laquelle il est temps d'attirer l'attention. Le ramage de l'alouette des prés, si simple qu'il nous paraisse lorsque nous le comparons instinctivement à la voix humaine, est d'une complexité inouïe, si nous le comparons au son d'un de nos instruments de musique. Si nous décomposons chacune de ses notes successives au moyen de résonnateurs, suivant la méthode de Helmholtz, nous constatons dans chacune d'elles des harmoniques nombreux et précis dont la production simultanée avec leur intensité relative peut seule reproduire la note considérée. Le syrinx[2] est un instrument à vent, d'apparence relativement simple. Il existe à un état de développement plus ou moins complet chez la jeune linotte; mais songez à la complexité énorme du jeu de muscles nécessaire pour que, la première fois que la jeune linotte se sert de cet instrument, elle en tire précisément le ramage de l'alouette des prés. Et pourquoi? uniquement parce que l'alouette des prés a été le seul oiseau dont le chant soit venu frapper l'appareil récepteur de l'organe imitateur des sons dont le syrinx est l'appareil phonateur. Jusqu'au moment où l'oiseau a chanté, il ne s'était encore jamais servi de son syrinx; cet appareil n'a été aucunement impressionné par le chant voisin de l'alouette; tous les phénomènes qui précèdent le premier chant de l'oiseau se sont passés dans la partie de l'organe imitateur qui précède l'appareil enregistreur. — Récepteur, transmetteur, enregistreur — donc nous sommes en droit d'affirmer que le syrinx lui-même n'est pour rien, au début, dans l'imitation du chant de l'alouette; il peut ensuite s'y adapter plus complètement par assimilation fonctionnelle, à mesure qu'il le répète plus souvent.

La comparaison précédemment faite avec deux téléphones séparés par un phonographe enregistreur permet de comprendre ce fait. Le téléphone A reçoit le son et l'enregistre dans le phonographe B, sans que le téléphone C intervienne le moins du monde. Mais ensuite, quand on fera tourner le cylindre du phonographe, le téléphone C, jusque-là absolument intact, n'en répétera pas moins exactement ce qui avait été dit à A au début de l'expérience; c'est

1. Ou du moins, quelque chose d'approchant, avec les timbres caractéristiques du ramage de la linotte.

2. Il est évident que l'instrument phonateur des oiseaux ne comprend pas seulement le syrinx mais aussi le bec, la langue, etc... Je dis syrinx parce que c'est la partie importante de l'instrument, mais il faut entendre par là l'instrument complet.

donc dans l'appareil enregistreur que se passe le phénomène proprement dit de l'*imitation*. C'est cet appareil qui se construit dans sa forme adulte sous l'influence des sons proférés dans le voisinage. Mais ne trouvez-vous pas admirable ce mécanisme, existant chez la linotte à l'éclosion et par conséquent *héréditaire*, qui permet une telle merveille? Et croyez-vous que Wallace ait raison de considérer l'imitation comme plus simple que l'hérédité, alors que l'imitation ne peut concevoir que comme le jeu naturel d'un organe héréditaire?

Quand et comment s'est développé dans l'espèce considérée cet organe qui se transmet aujourd'hui au jeune animal dès son éclosion? Voilà une question qui ne manque pas d'être intéressante, mais qui présente autant de difficulté que d'intérêt. Pour l'étudier, il ne faudrait laisser dans l'ombre aucun point du fonctionnement du mécanisme imitateur.

Nous avons vu, et cela est évident d'après les observations rapportées précédemment, que le phénomène proprement dit de l'imitation se passe dans l'appareil enregistreur. Mais il y a aussi autre chose. Reportons-nous à l'exemple classique du perroquet du Dr Samuel Wilks : Quand je reçus mon perroquet, dit-il, il y a plusieurs années, il était tout à fait ignorant, ce qui me fournit l'occasion d'observer la manière dont il acquit le don de la parole. Je constatai que son procédé ressemblait beaucoup à celui qu'adoptent les enfants pour apprendre leurs leçons et que la cause déterminante de ces discours se trouvait généralement dans quelque association d'idées, comme la plupart des phrases toutes faites en ce monde. Il est reconnu que les perroquets imitent les sons dans la perfection, voire même la voix humaine, dont leur voix surpasse du reste l'étendue, car ils peuvent atteindre les notes les plus basses comme les plus élevées. Le mien a un répertoire très suffisant de mots et de phrases, *mais il ne les retient que quelques mois s'il ne les pratique pas constamment* sous l'influence provocatrice et périodique de certaines circonstances. Toutefois, s'il lui arrive de les oublier, il suffit de les lui répéter quelques fois pour qu'il les retrouve, tandis que pour apprendre une phrase nouvelle il lui faudrait bien plus longtemps. Dans ce cas, *il faut la lui répéter plusieurs fois* et il est curieux de voir l'attention de l'oiseau et la manière dont il approche son oreille aussi près que possible de son professeur. *Au bout de quelques heures*, on l'entend se livrer à des essais aussi malheureux que ridicules, mais il finit par prononcer la phrase d'une manière convenable et l'on dirait presque *qu'elle était en magasin quelque part dans son esprit* et que tous ses efforts tendaient à l'en faire sortir.

Lorsque la phrase comprend un certain nombre de mots, l'oiseau commence par répéter les deux ou trois premiers, puis il y joint le suivant, puis le suivant, et ainsi de suite, jusqu'à ce qu'il arrive à prononcer le tout correctement. D'heure en heure, il continue ses efforts avec la plus grande constance et ce n'est qu'au bout de quelques jours qu'il arrive au degré de perfection qu'il ambitionne... Quant à la manière d'oublier les leçons apprises, phrases ou airs, elle est également curieuse. Ce sont les mots et les notes de la fin qui commencent par s'en aller; c'est qu'en effet ce sont ceux du commencement qui sont le mieux gravés dans la mémoire et le lien qui leur associe ceux qui suivent va en s'affaiblissant. Mais quelques répétitions rétablissent bien vite la chaîne[1].

Cette observation si complète est pleine de faits intéressants. Pour l'étudier en détail, nous devons passer successivement en revue les phénomènes qui ont lieu dans les différentes parties de l'organe imitateur des sons[2]. Cet organe se compose 1° De deux appareils musicaux d'ordre physique, le récepteur dans l'oreille et le producteur de sons dans le syrinx et toute la bouche; 2° de deux systèmes de transmission qui unissent ces deux appareils musicaux à l'enregistreur; 3° de l'enregistreur qui est la partie la plus curieuse de l'organe imitateur et qui est lui-même sous la dépendance de certains centres supérieurs du cerveau.

Je n'entre pas ici dans le détail du mécanisme physique des deux instruments musicaux qui sont aux extrémités de l'organe imitateur.

1° *Organe récepteur*. Il nous suffit de savoir que, sous l'influence de sons extérieurs à l'animal, l'appareil musical récepteur, composé d'un grand nombre de résonnateurs de Helmholtz, vibre à l'unisson de ces sons de manière à les reproduire tous ou presque tous. Notre oreille *chante* l'air que nous entendons chanter près de nous; en réalité, ce que nous entendons, c'est la musique que nous joue notre oreille.

J'ai dit que le récepteur reproduit tous *ou presque tous* les sons qui sont produits auprès de lui. C'est pour l'homme seulement que nous pouvons juger de l'étendue du fonctionnement de l'appareil récepteur et nous pourrions dire rigoureusement que cet appareil reproduit *tous* les sons, puisque nous n'appelons en réalité *sons* que les mouvements vibratoires susceptibles d'être perçus par notre

1. *Journal de science mentale*, juillet 1879. Cité par Romanes. *L'intelligence des animaux*, t. II, p. 29.

2. Il est bon de remarquer en même temps que cet organe ne devient pas vite adulte chez le perroquet, puisque cet animal peut toujours, avec quelque peine il est vrai, apprendre de nouvelles phrases.

oreille. Ce serait une manière de parler trop anthropomorphique. Il vaut mieux donner le nom de son à tout mouvement vibratoire *de l'air*. Alors nous sommes à même de constater que malgré son étendue extraordinaire, le fonctionnement de notre appareil récepteur a néanmoins des limites; des vibrations trop lentes, dont nous constatons la production par d'autres sens, ne sont pas répétées par notre oreille. Nous sommes donc en droit de supposer que ces limites du fonctionnement de l'appareil récepteur varient avec l'espèce animale considérée, mais nous n'avons que peu de moyens de déterminer précisément ces limites pour chaque espèce. D'ailleurs, très peu d'observations et d'expériences ont été faites sur ce sujet. Sir John Lubbock a constaté que le son ne produit aucun effet sur les fourmis. Les vibrations d'un diapason ou d'une corde à violon, la voix humaine, les coups de sifflet, etc., tout leur est indifférent et les expériences que l'on a faites avec des flammes sensibles, avec le microphone, le téléphone, etc., pour découvrir si elles émettaient elles-mêmes des sons, inappréciables à l'oreille humaine, ont démontré qu'elles n'en émettent pas. Voilà donc des animaux qui semblent absolument dépourvus de tout organe récepteur ou producteur de sons, ce qui pourra sembler bien étrange à ceux qui n'ont pas réfléchi à la question; dans la série des vertébrés nous trouverons, par le simple raisonnement, des choses infiniment plus curieuses.

Tous les vertébrés ont un organe auditif, mais quelle différence de complexité entre celui du plus simple des poissons et celui de l'homme! L'appareil récepteur des sons est, nous l'avons vu, un instrument de musique qui, dans notre oreille, chante à l'unisson des sons extérieurs; sans préjuger encore de la signification du mot *entendre* que nous connaîtrons bientôt, nous pouvons affirmer déjà que seuls les sons chantés dans notre oreille nous seront perceptibles. Cela posé, croyez-vous, quand vous parlez à votre chien, que son oreille lui répète *tout* ce que vous lui dites? Pour un perroquet, il n'y a pas de doute; évidemment son appareil récepteur lui répète *tout* puisqu'il peut tout enregistrer; mais pour le chien, le mouton, le kanguroo, le poulet, le lézard, la grenouille, la carpe, en descendant graduellement l'échelle de complexité des vertébrés, avons-nous le droit de supposer la même chose? Évidemment non, car nous serions obligés, si nous l'admettions pour le chien, de l'admettre aussi pour le mouton et ainsi de suite jusqu'à la carpe et à la lamproie, si nous l'avons admis *par pure analogie* pour l'un quelconque des vertébrés. Soit par exemple la voyelle *a*. L'étude de cette voyelle par la méthode des résonnateurs de Helmholtz nous

montre qu'elle résulte de la superposition de certains harmoniques.

Lorsque la voyelle *a* est prononcée près de nous, notre appareil récepteur la répète dans notre oreille, c'est-à-dire que, dans cette oreille, vibreront simultanément toutes les cordes nécessaires à la production de tous les éléments acoustiques de la voyelle *a*. Eh bien, supposez que la moitié des cordes qui coopèrent à la reproduction de *a* manque accidentellement. Seules celles qui existent vibreront et leur coopération reproduira, non pas *a*, mais un son qui aura avec *a* plus ou moins de rapport. Nous pouvons facilement nous rendre compte de la nature exacte de ce son en faisant vibrer en même temps la série incomplète correspondante des résonnateurs de Helmholtz. Eh bien, si le chien possède dans son appareil récepteur uniquement les cordes dont nous venons de parler, c'est ce son différent et non *a* que lui chantera son oreille. Cela ne l'empêchera pas d'ailleurs de reconnaître quelques-uns des mots que nous prononcerons devant lui et qui détermineront toujours chez lui la même série correspondante de sons différents. Cependant, si son instrument ne lui répète que les éléments communs de deux sons distincts, il ne les distingue pas l'un de l'autre, alors que l'homme, doué d'un appareil récepteur plus complet, les distinguera facilement. Avec une différence de degré, nous trouvons des variations analogues dans la capacité auditive des individus de notre espèce; quelques-unes sont sensibles au comma, d'autres pas.

En résumé, l'appareil récepteur des sons *triera*, dans les éléments d'un son donné, tous ceux qu'il est capable de reproduire et reconstituera ainsi un son plus ou moins approché du modèle; naturellement, c'est seulement ce son simplifié qui pourra impressionner les centres nerveux de l'animal et s'enregistrer dans son appareil enregistreur. Il est probable qu'un chien n'entend pas tout ce que nous lui disons; au contraire le perroquet entend tout, nous en avons la preuve dans le fait qu'il peut reproduire tout; la réciproque de cette affirmation ne serait pas logique; nous n'avons pas le droit d'affirmer que le chien n'entend pas tout parce qu'il ne peut pas tout reproduire. L'organe producteur des sons est souvent, dans une espèce animale, très inférieur comme étendue de fonctionnement à l'appareil récepteur. Nous pouvons nous en assurer nous-mêmes par notre propre observation de tous les jours.

2° *Organe producteur de sons.* Le mécanisme de l'appareil producteur de sons est très différent en général de celui de l'appareil récepteur; il y a entre ces deux appareils la différence que l'on peut établir entre un instrument à vent et un instrument à cordes. De là une première cause d'inégalité dans l'étendue du fonctionnement

des deux appareils. Mais, en outre, avec le même instrument de musique, deux personnes différentes peuvent obtenir des résultats différents, suivant leur talent plus ou moins développé. Il y a donc deux choses à considérer : l'appareil physique producteur de sons et l'appareil nerveux qui le dirige; auquel de ces deux appareils s'applique l'éducation imitatrice? Le rôle du second est certain, le plus simple raisonnement le prouve; mais le premier lui-même n'est-il pas modifiable par l'exercice? L'instrument de musique du moineau est-il purement héréditaire?

Nous avons vu que l'on peut apprendre à des moineaux à chanter comme des linottes et des bouvreuils. Qu'est-ce que cela veut dire? Est-ce qu'un syrinx de moineau adulte, greffé sur les nerfs phonateurs d'un bouvreuil, permettrait à celui-ci d'émettre son chant spécifique? Ou bien le syrinx d'un moineau qui a appris jeune le chant d'une linotte s'est-il transformé sous l'influence de l'éducation et diffère-t-il d'un syrinx de moineau ordinaire? C'est uniquement l'étude de la manière d'apprendre, l'étude des premiers sons émis par le jeune animal qui nous permet de répondre à cette question.

Il est certain que, pour émettre un son, il faut avoir un instrument capable de le produire. Wallace trouve l'explication de l'instinct qui pousse les oiseaux à construire le nid caractéristique de leur espèce, *dans la nature des outils qui lui sont donnés*. Jamais on ne pourrait apprendre à un canard ou à un corbeau à imiter le chant du rossignol, pas plus qu'on ne pourrait apprendre à un joueur de tambour ou de crécelle à imiter un violoniste. Mais si un individu, possesseur d'un instrument que nous ne connaissons pas, s'exerce devant nous à imiter un air joué sur le violon et si ses premiers essais, quoique ne reproduisant pas exactement l'air entendu, ressemblent à des sons de violon, nous serons certains que son instrument inconnu n'est ni une crécelle ni un tambour, mais est analogue au violon, au moins par la nature des sons qu'il peut rendre. Cette comparaison nous amène à penser que le syrinx du jeune oiseau est généralement capable de rendre des sons autres que ceux qui sont caractérisques du ramage de son espèce; les *premiers* sons qu'émet un moineau imitant une linotte sont en effet des sons de linotte, seulement, le plus souvent, sous l'influence de l'éducation, le jeune oiseau ne peut apprendre à se servir de son instrument que d'une seule manière. Le fonctionnement possible du syrinx jeune est donc bien plus étendu que celui qui sera mis en jeu chez l'oiseau adulte et *c'est dans l'appareil enregistreur et non dans l'appareil vibratoire que se passe le phénomène important de l'imitation*. Il ne faudrait pas cependant affirmer que, chez l'oiseau adulte, le syrinx possède encore

cette grande étendue de fonctionnement comme appareil vibratoire. Il est probable, comme cela a lieu pour tout autre organe composé de tissus vivants, qu'à la longue, à force de répéter la même chose, le syrinx finit par ne plus être capable de produire d'autres sons; sous l'influence de l'assimilation fonctionnelle, les parties qui servent souvent se consolident au détriment des parties non usitées qui s'atrophient; il y a donc lieu de croire que le syrinx de l'adulte, considéré comme instrument de musique, ne peut plus émettre que les sons ordinaires du ramage de l'animal ou, au moins, des sons analogues, c'est-à-dire qu'il s'est spécialisé dans son fonctionnement. L'application du principe de Fritz Müller à l'appareil vibratoire des oiseaux ferait comprendre que tous les passereaux, descendant d'un ancêtre commun, ont encore à l'état jeune l'appareil vibratoire étendu de cet ancêtre, grâce auquel un jeune peut, dans des conditions d'éducation convenables, reproduire le chant d'une autre espèce, mais que, à mesure que l'oiseau devient adulte, cet appareil vibratoire se spécialise de plus en plus[1] au point de n'être plus capable que d'un fonctionnement limité, ou à peu près, au ramage de l'adulte. Dans ce cas donc, au point de vue où nous sommes forcés de nous placer par l'idée que nous nous faisons des instruments de musique, cette spécialisation serait le contraire d'un perfectionnement, puisqu'il réduirait l'étendue possible du jeu sans lui faire gagner beaucoup au point de vue de la précision dans l'exécution; mais cela arrive plus souvent qu'on ne croit dans le parallélisme de l'ontogénie avec la phylogénie; un organe en se développant se *spécialise* et son fonctionnement se restreint au fonctionnement spécifique.

Que cela ait lieu pour le syrinx, nous pouvons en faire l'hypothèse, mais nous ne saurions l'affirmer puisque, je le répète, nous ne pouvons pas greffer un syrinx de linotte adulte sur les nerfs phonateurs d'un moineau. Au contraire, nous sommes en droit de donner le fait comme certain pour l'appareil enregistreur des sons dont il nous reste à étudier le fonctionnement merveilleux.

Cet appareil, considéré comme partie essentielle de l'organe imitateur, a, chez la linotte, une durée limitée et un fonctionnement restreint qui nous ont permis d'en concevoir l'existence; pour pouvoir faire son étude générale, il faut connaître le jeu de l'appareil enregistreur dans les cas plus complexes où cet appareil ne devient

1. Si tant est qu'il se spécialise réellement; nous n'avons aucun moyen de nous en assurer puisque nous ne pouvons pas donner à un moineau un syrinx de linotte adulte.

pas adulte aussi tôt et se montre avec tout son luxe de perfectionnements comme chez l'homme. Avant de passer à cet examen, résumons en quelques mots les résultats de notre enquête sur le chant des oiseaux.

La plupart des oiseaux possèdent, à l'éclosion, un instrument auditif et un instrument phonateur réunis par des tissus intermédiaires, conducteurs et enregistreurs. Ces deux instruments acoustiques sont toujours différents l'un de l'autre. L'instrument auditif répète à l'animal *ce qu'il peut répéter* parmi les bruits et les sons qui se propagent autour de lui. *Cette partie seulement* des mouvements vibratoires de l'air ambiant est susceptible d'impressionner les tissus conducteurs et enregistreurs.

Parmi les sons perçus de cette manière par l'animal, *quelques-uns* sont susceptibles d'être reproduits par l'instrument phonateur et ceux-là, il les reproduit. Aussi est-il naturel que le fils chante comme le père, d'abord parce qu'il a, héréditairement, l'instrument phonateur fait de la même manière et, ensuite, parce qu'il entend chanter son père et les oiseaux de son espèce. Mais l'instrument phonateur du jeune oiseau qui vient d'éclore est généralement capable de reproduire des sons autres que ceux qui constituent le chant du père et, en particulier, les sons qui constituent le chant d'autres espèces de passereaux. Il reproduit en conséquence le chant de l'oiseau qu'on lui donne pour unique compagnon dès le jeune âge. Le plus souvent, au bout d'un certain temps, il ne peut plus reproduire que celui-là, soit que l'instrument phonateur lui-même se soit modifié par assimilation fonctionnelle à force de le répéter et soit devenu ainsi un mécanisme acoustique adulte et plus spécialisé, soit que cette spécialisation adulte se soit produite dans les tissus enregistreurs intermédiaires. Quand c'est le chant paternel qui sert de modèle au jeune oiseau, on ne peut savoir quelle est, dans la reproduction de ce chant, la part de l'hérédité et celle de l'éducation, mais certains exemples permettent de penser que, soustrait à l'exemple du chant paternel, le jeune oiseau aurait acquis, à la suite d'une évolution suffisamment longue, et par l'hérédité seule, au moins les éléments du ramage propre à son espèce. Peut-être doit-on penser aussi qu'un jeune oiseau, soustrait de bonne heure à l'audition de tout bruit et ne recevant ainsi aucune excitation acoustique, resterait indéfiniment et incurablement muet, les diverses parties de son organe phonateur (instrument auditif, instrument producteur de sons, tissus intermédiaires et enregistreurs) subissant, par désuétude, une atrophie progressive.

Enfin, une fois l'éducation vocale terminée, et elle l'est de bonne

heure chez la linotte par exemple, l'instrument phonateur n'a plus rien à voir avec l'instrument auditif; c'est un mécanisme adulte, comme la patte, comme l'aile, et qui fonctionne suivant sa nature quand il reçoit du cerveau l'ordre de mise en train. A ce moment, l'animal peut devenir sourd sans devenir muet; l'ouïe et le syrinx sont deux instruments indépendants.

III. — La parole articulée.

Si étrange que cette affirmation puisse paraître au premier abord, nous allons retrouver, dans l'étude du langage articulé, à peu près toutes les conclusions que nous avons tirées de l'examen du chant des oiseaux, au moins quant *aux éléments phonétiques* du langage, c'est-à-dire quant à la nature des instruments phonateurs et des sons qu'ils peuvent rendre, indépendamment de la manière dont ces instruments sont mis en action sous l'influence des centres nerveux pour construire des mots et des phrases.

S'il y a plusieurs espèces d'oiseaux chanteurs, il y a plusieurs races d'hommes et ces races différentes ont des langages composés d'éléments phonétiques différents. J'ai signalé plus haut l'absence de notre son *u* chez les Anglais, mais cet exemple, pour être familier, n'est pas le meilleur. Les Anglais ne sont pas d'une race aussi différente de la nôtre que le sont les Annamites ou les Chinois; aussi trouverons-nous, chez les Annamites par exemple, des éléments phonétiques bien plus éloignés de ceux qui constituent la langue française. Essayez de faire répéter à un Annamite une phrase de Bossuet et vous verrez quelle cacophonie vous obtiendrez; vous arriveriez peut-être plus vite à un résultat admissible en essayant de faire faire la même chose à un perroquet. Il est bien évident que les instruments phonateurs sont différents chez l'Annamite et le Français *adultes* et que, jusqu'à un certain point, les différences entre ces instruments sont comparables à celles qui existent entre ceux de la linotte et de l'alouette des prés. La preuve en est que, quand un Français, récemment arrivé au Tonkin et ayant appris *l'annamite dans les livres*, parle à un indigène avec la phonation française, l'indigène *ne l'écoute pas*, convaincu qu'il est, d'après la nature des sons qu'il entend, que ces sons constituent des phrases françaises et non des phrases annamites. Cela peut arriver même quand la phrase annamite prononcée est correcte de tout point et, en effet, si un interprète fait remarquer à un indigène que c'est sa langue qu'on lui parle, il écoute et il comprend. Il y a donc là évidemment une

pure question d'éléments phonétiques et d'instruments phonateurs, et c'est à peu près la même chose que ce que la linotte emprunte à l'alouette des prés dans l'expérience de Daines Barrington. Nous reconnaissons le chant d'un oiseau aux sons qu'il produit et non à la phrase que constituent ces sons. Ceci posé, nous allons retrouver facilement chez l'homme toutes les conclusions que nous avons tirées de l'étude du chant des oiseaux dans le chapitre précédent.

Et d'abord, l'appareil phonateur de l'enfant qui vient de naître est susceptible de devenir un appareil adulte différent de celui du père; il est donc plus étendu, potentiellement du moins, et l'éducation qui le spécialise restreint les limites de son fonctionnement.

Il y a certainement des différences héréditaires entre les larynx des Français et ceux des Annamites, car il serait bien étonnant que dans deux races aussi distinctes, deux organes quelconques fussent, par hérédité, rigoureusement identiques. Cependant, prenez d'une part un jeune Annamite d'un jour que vous transporterez en France et ferez élever par des Français, d'autre part, un jeune Français d'un jour que vous transporterez au Tonkin et ferez élever par des Annamites, le premier arrivera facilement à parler français avec les éléments phonétiques français, le second à parler annamite avec les éléments phonétiques annamites, absolument comme la linotte d'un jour de Daines Barrington avait appris le ramage de l'alouette des prés. Vingt ans plus tard, ramenez en France votre jeune Français élevé au Tonkin et essayez de lui apprendre sa langue maternelle, il répétera *bœup* quand vous essaierez de lui faire prononcer bœuf, tandis que le jeune Annamite élevé à Paris trouvera autant de difficulté à articuler sa langue maternelle si vous le renvoyez au Tonkin. C'est absolument le cas de la linotte qui, ayant appris jeune le ramage de l'alouette des prés, ne pouvait plus chanter comme une linotte. Il est vrai que, par un effort soutenu, le jeune Français pourra finir par articuler le français convenablement à la longue, mais ce ne sera jamais qu'un à peu près, et il lui restera toujours des traces indélébiles de l'instrument phonateur construit primitivement sur le modèle annamite. L'organe imitateur des sons ne sera donc pas chez lui absolument adulte; il y aura dans son mécanisme des parties perfectibles à côté de parties adultes définitivement fixées.

Il n'y a cependant pas antagonisme entre les deux systèmes phonétiques, puisqu'un enfant tout jeune peut apprendre les deux à la fois; son appareil phonateur devient alors plus étendu que s'il avait appris seulement l'une des langues...

Quant à la question de l'hérédité, tout ce qu'on peut dire est que,

de même que chez les oiseaux, l'éducation peut la masquer totalement en ce qui concerne l'organe phonateur, mais il est probable, quoi qu'on ne puisse pas le vérifier, qu'un enfant d'une race donnée doit avoir plus de facilité à apprendre la langue qu'ont parlée ses ancêtres pendant un grand nombre de générations. Il n'y a évidemment pas hérédité du langage articulé, mais il pourrait y avoir hérédité du système phonétique comme cela a lieu chez les canards et les poulets. On ne peut pas faire d'expériences à ce sujet; il serait trop cruel de risquer de rendre un enfant muet en le soustrayant pendant ses premières années à l'audition de tout langage. Il serait possible en effet que la désuétude causât l'atrophie de l'organe phonateur et qu'on ne pût plus y remédier ; mais, l'exemple des canards autorise à le croire, si un enfant de race annamite, par exemple, s'était trouvé fortement isolé de tout contact auditif pendant quelques années (et cela peut se produire quand une obstruction mécanique cause une surdité momentanée et curable) et si, au moment où aurait cessé cet isolement, aucune atrophie ne s'était produite, l'évolution de l'organe phonateur sous l'influence de l'hérédité sans imitation aurait peut-être été suffisante pour qu'il fût impossible d'apprendre à cet enfant à articuler correctement une autre langue que l'annamite.

Somme toute, il ne semble pas que l'on puisse établir une ligne de démarcation bien tranchée entre les hommes et les oiseaux au point de vue de la part qui, dans l'acquisition du système phonétique, revient à l'hérédité et à l'éducation. Cependant, là comme partout ailleurs, les mécanismes devenant définitivement adultes de bonne heure sont plus rares dans l'espèce humaine.

D'ailleurs, même en considérant comme adultes et absolument fixés les éléments du système phonétique de l'homme, il lui reste toujours dans le cerveau une partie non adulte qui est capable de coordonner le fonctionnement de ces divers mécanismes partiels de manière à en former le langage articulé. Les oiseaux ont peut-être une faculté analogue, c'est une question discutée mais qui ne nous intéresse pas pour le moment ; quoi qu'il en soit, c'est chez l'homme qu'elle existe à son maximum de complexité.

Nous ne nous occupons de la parole articulée que comme exemple de la faculté d'imitation ; nous n'avons donc pas à considérer ce phénomène intellectuel d'ordre supérieur qui fait que l'homme peut, à volonté, mettre en jeu successivement tel et tel élément de son système phonétique de manière à former des phrases; ce qui nous intéresse, c'est seulement la pratique de l'imitation des mots et des phrases qui, chez l'enfant, est le début de la parole articulée. Nous

trouvons là des faits absolument comparables à ce qui se passe chez les oiseaux qui apprennent à chanter ou chez les enfants qui apprennent à reproduire par imitation les éléments phonétiques; seulement, dans cette seconde étape, au lieu d'apprendre à constituer les éléments phonétiques au moyen des sons simples en créant un mécanisme phonateur spécial, l'enfant apprend à constituer les mots et les phrases par la mise en train de mécanismes existant déjà chez lui et produisant les éléments phonétiques de son langage. A part cette différence de *degré* il y a similitude absolue avec l'*organe imitateur* dont nous avons constaté l'existence chez les jeunes oiseaux : perception par l'instrument auditif du mot ou de la phrase décomposée en ses éléments phonétiques; passage à travers des tissus conducteurs et enregistreurs; puis enfin reproduction par l'instrument phonateur de la série d'éléments phonétiques perçue par l'instrument auditif. Cette dernière partie de l'acte devient toujours indépendante de la première dès que la phrase est apprise, enregistrée. Il suffit d'un ordre du cerveau pour faire reproduire, indépendamment de tout fonctionnement auditif, une phrase apprise par l'instrument phonateur.

Cette similitude avec l'*organe imitateur* des oiseaux va, malgré une complexité relativement plus grande, nous permettre d'étudier, chez nous-mêmes, par le moyen des épiphénomènes, le mécanisme merveilleux de l'appareil enregistreur qui, nous l'avons vu, est la partie vraiment imitatrice de l'organe imitateur des sons. Rappelons-nous donc la question posée : comment se fait-il que l'enregistrement du fonctionnement de l'instrument auditif dans l'instrument enregistreur permette la reproduction exacte des sons enregistrés, par un appareil phonateur *tout différent* de l'appareil auditif? C'est là, en effet, qu'est la merveille de l'imitation. Il n'y aurait pas tant de quoi nous étonner si l'appareil récepteur était lui-même l'appareil reproducteur des effets perçus; remarquez en effet que ce procédé, dont nous n'avons aucun exemple dans la nature, sauf peut-être pour le sens du toucher, serait infiniment plus simple; il n'est pas impossible d'en concevoir la réalisation : notre oreille contient, nous l'avons vu, un ensemble de résonnateurs qui analysent le son produit à l'extérieur et le répètent pour nous. C'est donc là un instrument producteur de sons. Nous *entendons* ce qui y passe à cause de l'existence de tissus conducteurs qui viennent apporter l'impression perçue à nos centres nerveux. Il n'y aurait *a priori* rien d'étonnant à ce que, de ces centres nerveux, pût partir ensuite un ordre de mise en train qui, retournant à l'oreille, déterminât exactement le même fonctionnement que précédemment et fît

répéter *par l'oreille* exactement ce qu'elle avait entendu d'abord. Il n'y a aucune raison, *a priori*, pour que l'instrument auditif, qui, au point de vue acoustique, contient tout ce qu'il faut pour reproduire tous les sons que nous entendons (nous n'entendons que ce qu'il reproduit), pût servir en même temps d'instrument phonateur, c'est-à-dire pût nous permettre de répéter à d'autres ce qu'il nous a dit lui-même. Cela n'a jamais lieu dans la nature, pas plus qu'il n'y a, dans la nature, de nerf qui soit à la fois centripète et centrifuge et, évidemment, pour la même raison.

Il y a donc toujours imitation phonétique par un instrument *autre* et tout différent, comme structure acoustique, de l'instrument auditif. C'est là la merveille de l'imitation; voyons maintenant ce que les épiphénomènes nous enseignent à son sujet.

Il suffit de s'observer un instant pour constater que l'on peut parler mentalement sans proférer de sons, de même que l'on peut entendre mentalement des sons qui n'existent pas, savoir, par exemple, ceux de la parole mentale. Quand vous écrivez dans le silence du cabinet, vous *dites* mentalement et vous *entendez* mentalement ce que vous écrivez.

Il est bien certain cependant que votre instrument auditif et votre instrument phonateur ne sont, à ce moment, le siège d'aucun fonctionnement physique; il y a seulement activité des centres nerveux et cette activité est accompagnée des épiphénomènes qui constituent la phonation mentale et l'audition mentale. En y réfléchissant un peu on voit que l'on ne peut établir aucune différence entre ces deux catégories d'épiphénomènes. Il vous est impossible de dire si vous entendez mentalement ou si vous proférez mentalement les paroles que vous écrivez. Bien plus, qu'est-ce qu'*écouter*, sinon répéter mentalement ce qu'on entend? Si donc il y a deux centres nerveux différents, l'un qui perçoit les sons, l'autre qui ordonne leur production, ces deux centres nerveux sont inséparables l'un de l'autre et tellement intriqués que nous ne pouvons distinguer les épiphénomènes qui appartiennent à l'un de ceux qui appartiennent à l'autre, et c'est là la clef du mécanisme de l'imitation. En admettant toujours que les deux centres précités sont différents, et cela seulement pour fixer le langage, nous sommes donc obligés de convenir que, lorsqu'une impression auditive arrive au centre auditif, elle produit en même temps dans le centre phonateur un enregistrement tel que l'ordre de mise en train résultant ensuite de cet enregistrement déterminera la reproduction par l'instrument phonateur des sons perçus par l'instrument auditif. Cela n'arrive, il est vrai, que si l'on *écoute*...

Reprenons, pour nous exprimer plus facilement, notre comparaison précédente avec des instruments de physique. Le téléphone A (oreille) répète des sons extérieurs; si à ce moment il est en relation avec le phonographe B, appareil enregistreur, il y a enregistrement des sons extérieurs, et, par suite, épiphénomènes d'audition mentale et de phonation mentale; si, en outre, il y a relation du phonographe avec le téléphone C (larynx), il y a phonation et l'on répète effectivement ce que l'on entend. L'ensemble des centres qui constituent le phonographe B peut donc être mis en relation d'activité, soit avec le téléphone A, soit avec le téléphone C, c'est-à-dire que l'on peut *écouter* et *parler*. Mais il peut aussi y avoir fonctionnement du phonographe B sans qu'il soit en relation ni avec A ni avec C, de même que le mécanisme d'une automobile peut être embrayé ou non avec les roues de la voiture et fonctionner sans déterminer la locomotion. Dans ce dernier cas, lorsque l'activité du phonographe B est isolée, il y a seulement audition mentale et phonation mentale, c'est-à-dire que nous sommes seuls prévenus de ce qui se passe au dedans de nous. De même l'enregistreur B peut être en relation avec le téléphone A tout seul (audition) ou avec le téléphone B tout seul (phonation). Enfin, il est même possible que l'enregistreur B soit disloqué et que la partie de lui qui est en relation avec le téléphone A soit séparée de celle qui est en relation avec le téléphone C (entendre sans écouter). Le fonctionnement de l'appareil B est directement soumis à l'action des centres nerveux supérieurs.

La clef du mécanisme de l'imitation phonatrice est dans la coordination merveilleuse qui existe entre les deux parties de l'enregistreur B et qui fait que nous ne pouvons pas distinguer, même par les épiphénomènes, ce qui se passe dans la première de ce qui se passe dans la seconde. Ces épiphénomènes accompagnent aussi bien l'audition d'un son extérieur que la reproduction de ce son par un appareil *tout différent*! La coordination admirable dont nous constatons ici l'existence est-elle congénitale ou acquise par l'éducation quand l'enfant *apprend à parler*? Il y a tant de générations que les hommes parlent, que ce caractère mécanique a pu être définitivement acquis et devenir ainsi héréditaire, partiellement au moins; la question n'a, du reste, qu'un intérêt secondaire au point de vue où nous nous sommes placés en cette étude, car il y a d'autres coordinations non moins admirables qui viennent s'ajouter à la précédente et qui, à coup sûr, sont obtenues par éducation sans être héréditaires. Je veux parler de la lecture et de l'écriture. Qu'est-ce, en effet, qu'apprendre à lire, sinon établir une coordination définitive entre des

impressions visuelles recueillies par les yeux et les centres de phonation et d'audition mentales?

IV. — Lecture et écriture.

L'œil est un organe récepteur comme l'oreille et est doué d'un mécanisme aussi admirable sinon plus. Les vibrations qu'il perçoit sont d'un ordre plus subtil, si j'ose m'exprimer ainsi, et il en transmet la notion, par des tissus conducteurs spéciaux, à nos centres nerveux. Considéré comme point de départ d'un organe imitateur analogue à l'organe imitateur des sons, l'œil nous conduit à un instrument d'imitation assez vague, comprenant pour ainsi dire tout l'organisme. Le singe imite ce qu'il voit, par des mouvements de tout son corps quand il le peut, mais remarquons aussi que l'oreille peut conduire à un instrument d'imitation moins précis que l'appareil phonateur. Chantez à un enfant qui ne sait pas parler un air de ceux qu'on appelle *dansants* et vous le verrez agiter les jambes *en cadence*. Pour l'ouïe, comme pour la vue, on peut donc dire que l'appareil imitateur se compose de tout l'organisme, chaque partie de l'organisme imitant *ce qu'elle peut* imiter parmi les choses entendues ou vues. Mais pour l'ouïe, il y a une partie de l'organisme, l'instrument phonateur, qui est plus particulièrement apte à reproduire avec précision tous les sons entendus, le reste du corps ne pouvant guère qu'en marquer la cadence. De même, pour la vue, il y a la main qui peut arriver à dessiner au moins le contour des objets observés. Cette faculté de dessiner le contour nous suffit pour l'étude de la lecture et de l'écriture.

Remarquons d'abord que cette faculté est innée. Des enfants de bergers ont été amenés à dessiner, sans aucune éducation préparatoire, les contours des objets qu'ils voyaient. Quand il s'agit de l'imitation des caractères d'écriture, un enfant qui ne sait ni lire ni écrire peut arriver à un résultat satisfaisant s'il est assez bien doué, congénitalement, sous le rapport de l'imitation graphique. De même, nous pouvons copier une page de chinois sans savoir ni lire ni écrire cette langue idéographique. Ce dessin, purement imitatif des choses vues, n'est pas l'écriture, pas plus que l'action de répéter une phrase entendue n'est la lecture. L'écriture et la lecture, facultés *acquises* par l'éducation, consistent dans la construction d'une coordination entre l'organe imitateur des sons et l'organe imitateur des formes, des contours. Rien n'est plus admirable que cette coordination si facile à établir chez un jeune enfant, si difficile, au contraire, à construire chez un adulte illettré.

On fait correspondre à chacun des éléments phonétiques qui constituent le langage articulé un signe graphique appelé lettre; on apprend aux enfants, d'abord cette correspondance (lecture), puis la reproduction graphique de ces signes dont la correspondance phonétique est connue précédemment (écriture). On ne peut apprendre à écrire que lorsqu'on sait lire; autrement, la reproduction graphique des lettres serait du pur dessin.

Mais une fois cette correspondance définitivement acquise, les deux organes imitateur des sons et imitateur des lettres sont tellement intriqués qu'on ne peut plus les séparer; une impression perçue par le récepteur de l'un quelconque des deux peut être transmise au reproducteur de l'autre; on peut répéter oralement ce que l'on voit écrit ou écrire ce que l'on entend dire. L'enregistrement est le même, que l'on entende une chose ou qu'on la lise. Les épiphénomènes sont également les mêmes; quand on lit avec les yeux sans paroles, on *entend* ce qu'on lit; quand on écrit en silence, on dit mentalement ce qu'on écrit. De telle manière qu'il *semble* que le centre enregistreur soit le même pour les deux organes imitateurs, ce qui évidemment peut sembler bien extraordinaire pour un caractère acquis par éducation. Cette coordination est d'ailleurs une des choses les plus merveilleuses quoiqu'elle nous soit familière et nous paraisse toute simple. Aussi, dans notre siècle qui a vu inventer le téléphone et le phonographe, n'a-t-on pas encore osé songer à construire un appareil qui sût écrire ce qu'on lui dicterait. Le phonographe écrit bien en réalité, c'est-à-dire qu'il inscrit des dessins correspondant exactement aux sons perçus, mais ces dessins ne correspondent pas aux éléments phonétiques dans lesquels nous avons conventionnellement décomposé notre langage; à plus forte raison ne correspondent-ils pas aux éléments graphiques que nous avons, par une seconde convention, accouplés à nos éléments phonétiques conventionnels. Le phonographe résonne et il ne fait que cela; c'est un pur résonnateur, c'est-à-dire qu'il reproduit le *mouvement du son*. Par un dispositif spécial il arrive que ce mouvement du son, reproduit par le phonographe, est enregistré, mais cela n'a rien à voir avec la coordination établie chez l'homme entre des signes graphiques et des éléments phonétiques conventionnels. Peut-être arrivera-t-il un jour que les hommes adopteront comme écriture l'écriture du phonographe, mais il est encore bien difficile de prévoir comment cela se réalisera, si cela se réalise jamais.

Quoi qu'il en soit de toutes ces considérations plus ou moins fantaisistes, nous constatons chez l'individu sachant lire et écrire l'existence d'un centre simple ou complexe, mais en tout cas si

admirablement coordonné que les épiphénomènes, accompagnant dans ce centre la lecture mentale, l'audition mentale, la phonation mentale, etc., semblent absolument confondus. Reprenant notre comparaison grossière avec une machine automobile, nous dirons que ce centre est un appareil qui peut-être, par embrayage ou désembrayage, uni à ou séparé de quatre instruments *différents*, deux récepteurs et deux reproducteurs, entre les fonctionnements si divers desquels est établie une admirable coordination.

Et même, on peut dire que les deux reproducteurs comprennent tout l'organisme, mais plus particulièrement les parties de cet organisme qui sont plus spécialement capables de reproduire avec précision toutes les qualités des phénomènes qui ont frappé les récepteurs. L'étude de l'éducation des sourds-muets est à ce sujet particulièrement intéressante.

V. — Éducation des sourds-muets.

Au point où nous en sommes il est bien facile de comprendre comment se pose le problème du langage des sourds-muets. Je parle naturellement de leur langage phonétique, car leur langage mimique n'a rien de particulièrement intéressant ; ce dernier langage consiste uniquement, en effet, dans l'emploi de l'organe imitateur des formes, des choses vues, et revient à donner à chaque élément graphique un autre élément correspondant, également graphique, mais pouvant s'exécuter avec les mains sans plume ni encre ; ce n'est guère plus compliqué que la correspondance établie pour nous tous entre les caractères imprimés et ceux de l'écriture cursive.

Il n'en est plus de même quand il s'agit de leur parole articulée. Personne n'ignore, en effet, que l'on peut arriver à apprendre à parler à des sourds-muets *complètement sourds*. Ces malheureux ne sont, en effet, muets, le plus souvent, que parce que, dans leur enfance, l'instrument récepteur de l'organe imitateur des sons leur manquait ; ils n'ont donc pu enregistrer, dans leur appareil enregistreur, les éléments phonétiques de la parole articulée et c'est pour cela que leur instrument phonateur n'a pas reproduit ces éléments phonétiques. Ils sont muets parcequ'ils sont sourds, mais ils ont néanmoins, en général, un instrument phonateur capable de reproduire les éléments phonétiques du langage ordinaire. Seulement, comment leur apprendre à s'en servir?

Nous avons vu, dans le chapitre précédent, que deux organes imitateurs différents coexistent chez les individus normaux : 1° celui

qui va de l'ouïe au larynx et qui est l'organe imitateur des sons avec lequel on apprend à parler; 2° celui qui va de la vue aux mains et avec lequel on apprend à lire et à écrire *quand on sait déjà parler*; apprendre à lire et à écrire c'est donc établir une coordination entre les signes graphiques de l'écriture et les sons correspondants du langage. Pour les sourds-muets, il faut évidemment suivre la marche inverse; on commence par l'éducation du second organe imitateur, celui qui va des yeux aux mains, c'est-à-dire qu'on leur apprend d'abord à reconnaître et à reproduire des signes graphiques dont ils ignorent la valeur phonétique, tandis qu'on apprend aux individus normaux à reconnaître et à reproduire des éléments phonétiques dont ils ignorent encore la valeur graphique conventionnelle. Une fois l'une des deux éducations effectuée, on conçoit aisément que la seconde en soit facilitée chez les individus normaux, à cause précisément de la prédisposition de notre cerveau à l'établissement d'une coordination entre les deux organes imitateurs. Supposez par exemple un enfant normal auquel vous avez appris à parler sans lui montrer jamais de caractères d'écriture; si cet enfant devient aveugle, vous pourrez néanmoins lui apprendre à lire et à écrire, c'est-à-dire à reconnaitre et à reproduire des signes graphiques correspondant aux éléments phonétiques du langage articulé. Il suffira pour cela de lui conduire la main sur des caractères en relief [1], c'est-à-dire que, pour l'enregistrement dans l'appareil enregistreur du second organe imitateur, vous aurez suivi la marche inverse de la normale, l'enregistrement des caractères graphiques proviendra de l'instrument reproducteur, la main, et non de l'instrument récepteur, l'œil, qui est déficient. C'est exactement la même marche que l'on suit, avec un peu plus de difficulté, il est vrai, pour enseigner aux sourds la parole articulée; seulement, je le répète, on commence par l'éducation du second organe imitateur, celui qui va des yeux aux mains. On leur apprend à reconnaître et à reproduire les éléments graphiques; ce résultat obtenu, il faut arriver à leur faire proférer les sons correspondants qu'ils ne peuvent pas entendre; il faut faire l'équivalent de ce qu'on faisait chez l'enfant aveugle en conduisant sa main sur des caractères graphiques en relief, c'est-à-dire qu'il faut s'adresser à un élément du son qui soit susceptible

1. Si vous lui conduisez la main en lui faisant exécuter exactement les mouvement de l'écriture, vous faites fonctionner l'instrument reproducteur de l'appareil imitateur, mais si vous lui faites seulement *palper* un caractère en relief, vous vous adressez en réalité à un autre instrument récepteur, l'instrument du tact, qui est dans la main de l'homme juxtaposé à l'instrument reproducteur de formes.

d'être porté à la connaissance de l'enfant par un sens autre que celui de l'ouïe.

Pour que la vue puisse être utile dans cette opération, il faut que les éléments choisis du son soient *visibles*. Or, on peut toujours rendre visible un mouvement vibratoire de l'air. Sans que ce système ait rien de pratique, le phonographe permet d'expliquer la nature de la méthode d'enseignement de la parole à un sourd. Imaginez en effet que vous ayez dit *a* dans un phonographe et que le sourd vous ait vu et ait vu le dessin inscrit correspondant. Il pourra se proposer de *dire* devant le phonographe quelque chose qui reproduise le même dessin ; lorsqu'il y sera arrivé il aura évidemment dit *a* et il pourra enregistrer cet élément phonétique en le répétant assez souvent. Ce système est, je le répète, absolument inapplicable dans la pratique, mais il suffit à expliquer l'essence de la méthode suivie.

Il y a, en effet, heureusement pour les sourds, d'autres mouvements que les mouvements vibratoires eux-mêmes, qui accompagnent la production de la voix humaine : « La parole se manifeste, non seulement par des sons, mais encore par les positions successives que prennent les différentes parties de l'organe vocal — lèvres, langue, joues, mâchoires, — par les divers mouvements qu'elles exécutent et les vibrations résultant du passage de l'air dans le larynx, vibrations qui, suivant la nature des éléments phonétiques, sont plus particulièrement sensibles à la gorge, à la face, au crâne ou à la poitrine. De cet ensemble de faits qui constituent la parole — le son étant mis à part, — l'œil du sourd voit les positions des organes et leur jeu dans l'acte de la phonation et sa main, convenablement placée, perçoit les vibrations. Le sourd-muet se rend ainsi un compte très exact de ce qu'est la parole en tant que mouvement. Aidé du maître, avec les seules indications fournies par son œil et sa main, il parvient à reproduire fidèlement la série des phénomènes constatés sur autrui et, de la sorte, réussit à parler [1]. »

Voici, par exemple, d'après M. Édouard Drouot, comment s'apprend l'articulation du son A, qui est le plus facile et que l'on enseigne le premier. Dans la production de cette voyelle, la bouche, bien ouverte, laisse voir la langue immobile et mollement étendue, la pointe placée derrière les incisives inférieures. Le maître, à plusieurs reprises, articule lentement et surtout très distinctement le son qu'il veut faire émettre. Alors l'élève s'applique à copier du mieux qu'il peut les positions et cela sans donner de la voix. Ces positions une fois rectifiées et obtenues parfaites, l'enfant porte une main sur

1. Édouard Drouot. *Les sourds-muets* (*Revue encyclopédique*, 1897).

la gorge du maître qui articule à nouveau le son A, et perçoit ainsi les vibrations laryngiennes pendant que, son autre main appliquée sur son propre larynx, il s'essaie à reproduire les mêmes phénomènes. Le sourd parvient de la sorte à donner un son se rapprochant plus ou moins de A et qu'après correction le maître finit par obtenir parfait. On fixe le son nouvellement enseigné en le faisant répéter un certain nombre de fois et en l'écrivant au tableau. En même temps l'élève apprend à le reconnaître sur les lèvres. Pour I c'est le crâne qui vibre et non la gorge, etc.

N'est-ce pas vraiment merveilleux? Je comprends, à la rigueur, que personne ne songe à s'étonner, à cause de la familiarité du fait, de ce qu'un enfant qui entend dire I reproduise I avec un appareil tout différent de celui qui a servi à entendre. Mais il me semble que personne non plus ne manquera d'admirer le mécanisme d'imitation grâce auquel un enfant peut, volontairement, faire vibrer son crâne pour dire I. C'est pour cela que j'ai choisi comme exemple l'éducation phonétique des sourds-muets. Mais ce même exemple conduit à des déductions bien instructives.

Nous avons vu que, chez les individus normaux, sachant lire et écrire, il y a coordination absolue entre l'organe imitateur des sons et l'organe imitateur des caractères graphiques, au point que leurs épiphénomènes sont confondus. Nous ne pouvons pas regarder le mot *pain* sans entendre mentalemeut le son *pain*; nous ne pouvons pas écrire le mot sans prononcer mentalement le même son. Cela étant, croyez-vous que le sourd à qui on a appris à prononcer le mot *pain* et qui, le prononçant correctement comme nous, exécute exactement les mêmes opérations que nous dans le même cas, n'ait pas en même temps *l'audition mentale* du son pain? Croyez-vous aussi que lorsque, sachant parler, il lit sur les lèvres de son interlocuteur, il n'entend pas mentalement tout ce que cet interlocuteur lui dit, de même que nous nous entendons mentalement, nous proférons mentalement tout ce que nous lisons dans un livre? Croyez-vous enfin que si on rendait l'ouïe à ce sourd ainsi éduqué il ne comprendrait pas d'emblée *tout ce qu'on lui dirait à l'oreille*? Je suis convaincu que le sourd, auquel on a appris à parler, entend mentalement avec les yeux comme nous entendons mentalement avec les yeux quand nous lisons en silence.

Quelle que soit l'opinion que l'on se fasse à cet égard, de ce qui se passe chez les sourds parlants, cela au moins se passe chez nous, individus normaux, et l'étude des sourds-muets nous aura conduits à en faire la remarque qui va nous donner la clef du mécanisme de l'imitation.

VI. — Le mécanisme de l'imitation.

Quand nous entendons un son ou voyons un contour, l'impression produite sur notre appareil récepteur est transmise à nos centres nerveux par des nerfs centripètes. Quand nous imitons ce son ou ce contour, nous donnons des ordres à nos muscles par des nerfs centrifuges qui les actionnent. Toute imitation est un mouvement. Je suppose que l'instrument imitateur dont nous nous servons soit uniquement relié au cerveau par ce système de nerfs centrifuges. Nous n'aurions aucun moyen d'apprécier le résultat de notre effort imitatif avant que cet effort fût définitivement réalisé; nous ne pourrions comparer qu'après coup notre essai d'imitation au modèle proposé à notre imitation et cela, par le même récepteur spécial, oreille ou œil, qui nous avait servi à commencer l'opération. Ne pensez-vous pas que, dans ce cas, il y aurait bien des chances pour que le nombre de nos tâtonnements fût infini? Or, cela n'a pas lieu; ce nombre de tâtonnements est au contraire extrêmement restreint.

Quand la linotte, élevée jeune près d'une alouette des prés, chante pour la première fois, elle chante comme l'alouette des prés et non comme le rossignol ou le pinson. Cela serait vraiment inconcevable si l'instrument phonateur de la linotte n'était relié à son cerveau que par les nerfs centrifuges qui lui donnent des ordres moteurs. Il faudrait au moins qu'elle *entendît* quelquefois ce qu'elle chante pour comparer au modèle enregistré en elle dès le début de sa vie, et que, par ces comparaisons, elle rectifiât ses premiers essais. De même, quand un chanteur lit un air de musique, *mentalement*, croyez-vous qu'il n'est pas extraordinaire que, du premier coup, il lance précisément les notes justes, qui sont nécessaires pour reproduire cet air de musique? Et croyez-vous que ce fait serait compréhensible si son instrument phonateur n'était relié à son cerveau que par les nerfs centrifuges qui le mettent en mouvement? Réfléchissez un instant au nombre énorme d'éléments musculaires qui entrent en jeu pour reproduire le son exact demandé et voyez combien devrait être versé dans la connaissance de l'anatomie humaine ce chanteur qui doit choisir ainsi avec précision un millier d'éléments au milieu de plusieurs millions! Eh bien, le chanteur ne sait pas l'anatomie, la linotte ne sait pas comment fonctionne son syrinx et cependant tous deux se servent admirablement de leurs instruments phonateurs pour reproduire des sons que leur instrument auditif leur fait connaître par un mécanisme tout différent!

Cette chose merveilleuse devient beaucoup moins extraordinaire

si l'on réfléchit que différentes parties de l'instrument imitateur, parties intimement unies aux éléments moteurs de cet instrument, sont reliées au cerveau par des nerfs centripètes qui nous *tiennent au courant* des phénomènes qui s'y passent, au moment même où ils s'y passent. Et pour nous, adultes sachant parler, cette faculté d'être tenus au courant de ce qui se passe dans notre instrument phonateur au moment où nous parlons consiste dans la *phonation mentale*, série d'épiphénomènes qui, nous l'avons vu, se confond avec ceux de l'*audition mentale.* C'est précisément cette confusion des deux séries d'épiphénomènes qui fait que nous pouvons apprendre à parler.

Ainsi, nous *entendons* de deux manières ce que nous disons : 1° par les nerfs centripètes provenant de notre instrument phonateur lui-même; 2° par les nerfs centripètes provenant de notre instrument récepteur, lequel a été impressionné, indirectement, à travers l'air, par ce que nous avons dit. *Et ce qu'il y a de merveilleux c'est que nous n'entendons par ces deux voies qu'une seule et même chose*[1], quoique, en réalité, ces deux voies centripètes nous renseignent sur des phénomènes physiques tout différents que le sont en eux-mêmes les deux instruments de musique que nous possédons, le larynx et l'oreille!

Ceci nous amène à comprendre, d'une manière générale, ce que c'est qu'un organe imitateur. Le système moteur d'un animal est très vaste et a des manifestations fonctionnelles très variées; à chaque partie du système moteur est accolé, le plus souvent, un système sensitif, qui tient l'individu au courant de ce qu'effectue, à chaque instant, chaque partie de son système moteur; ainsi, quand nous marchons, nous sentons que nous marchons. En outre, parmi les manifestations fonctionnelles du système moteur, il y en a quelques-unes qui peuvent frapper indirectement, par l'intermédiaire du milieu ambiant, certains récepteurs de nature spéciale, portés tant par l'individu lui-même que par ses congénères. Considérons le cas où le récepteur en question est porté par l'individu considéré lui-même; la sensation qui résulte pour lui du fonctionnement de ce récepteur *se confond* avec celle qu'il avait reçue directement du système sensitif accompagnant le système moteur lui-même au moment où ce dernier produisait le phénomène physique que le milieu a transmis au récepteur spécial, ou du moins, si elle ne se confond pas avec elle, *s'accorde* avec elle.

1. C'est pour cela qu'il me semble certain que les sourds parlants entendent mentalement ce qu'ils disent.

Considérons maintenant le cas où le récepteur en question est porté par un autre individu, congénère du premier, c'est-à-dire bâti sur le même modèle. Ce récepteur procurera au second individu considéré une sensation déterminée et alors, s'il exécute avec son système moteur une opération lui donnant la même sensation, *il aura imité l'acte du premier* : il l'aura imité *parfaitement* s'il est identique à l'individu modèle; *imparfaitement* s'il en diffère plus ou moins.

Tenons-nous en pour le moment au meilleur de tous les organes imitateurs, l'organe imitateur du son. Il se compose, comme tout organe imitateur, de deux parties : 1° l'instrument phonateur et ses connexions nerveuses centrifuges et centripètes avec les centres. 2° l'instrument récepteur, ou oreille, et ses connexions nerveuses centripètes.

Il y a *concordance*, chez l'enfant (et cette concordance est par conséquent héréditaire), entre les connexions nerveuses centripètes de l'instrument phonateur et de l'instrument récepteur, c'est-à-dire que quand l'enfant dit *papa*, il entend *papa* tant par l'un des systèmes centripètes que par l'autre. C'est cette *concordance héréditaire* qui fait, de l'ensemble des deux instruments considérés, un organe imitateur du son. C'est à cause de cette concordance que l'enfant peut apprendre à parler. Il en est de même de tous les autres organes imitateurs quels qu'ils soient.

Comment peut-on s'expliquer l'apparition, dans les espèces animales, de mécanismes héréditaires aussi compliqués? Il est certain, l'embryologie le prouve, que l'instrument phonateur et l'instrument auditif ont des origines absolument distinctes. Leurs situations respectives dans l'adulte sont d'ailleurs des témoins suffisants de cette différence d'origine. Une autre preuve du même fait se trouve dans l'existence d'un grand nombre d'animaux qui ont un organe auditif et pas d'organe phonateur. Nous devons donc supposer que, chez les animaux qui possèdent les deux organes à la fois, chacun d'eux a apparu indépendamment de l'autre et sans connexion avec lui. Les connexions ont apparu ensuite et nous allons voir que leur apparition se conçoit fort bien.

Supposons, par exemple, qu'un individu se trouve muni d'un appareil phonateur distinct et d'un appareil auditif qui n'ait avec le premier aucune connexion. Quand cet individu proférera un son, il se passera deux choses :

1° Le mouvement même de l'instrument phonateur s'enregistrera dans un centre nerveux par les nerfs centripètes qui partent des différents points de l'organe phonateur; les épiphénomènes accompa-

gnant cet enregistrement font que l'individu *sait* ce qu'il fait au moment même où il le fait.

2° Le son produit se transmettra par l'air à l'appareil auditif, déterminera le fonctionnement de cet appareil qui répétera ce qu'a dit l'organe phonateur; de cet appareil récepteur, par l'intermédiaire de nerfs centripètes, se fera, dans un centre nerveux, l'enregistrement du son perçu, et cet enregistrement s'accompagnera d'épiphénomènes qui constitueront, à proprement parler, l'audition du son.

Donc, nécessairement, toujours, à un son donné proféré par un individu correspondront deux épiphénomènes distincts, toujours les mêmes et séparés par un intervalle extrêmement petit, celui que met le son à aller de la bouche à l'oreille; plus petit même, car la distance nerveuse du larynx au cerveau est plus grande que celle de l'ouïe au cerveau et l'on peut considérer par conséquent que ces deux épiphénomènes distincts sont simultanés. Or ces deux épiphénomènes, toujours les mêmes, se correspondront toujours pour un même son donné. Pour un centre nerveux supérieur qui est en relation avec les deux centres récepteurs considérés, il s'établira donc rapidement, par habitude, une connexion entre ces deux épiphénomènes distincts et cela pour chacun des sons que peut produire l'organe phonateur. Je n'insiste pas ici sur le processus par lequel la sélection naturelle, s'exerçant entre les éléments des tissus, établira cette connexion de manière que *l'accord* existe entre les deux épiphénomènes correspondants. J'ai montré longuement ailleurs[1] comment toute *gêne* entre la corrélation et la coordination disparaît forcément à la longue.

La connexion finira par devenir telle, l'accord si parfait[2], que l'individu ne saura plus distinguer entre les deux épiphénomènes accompagnant l'un la production, l'autre la réception d'un son donné, c'est-à-dire entre l'audition mentale et la phonation mentale. Ceci, je le répète, pour chacun des sons que peut produire l'organe phonateur.

Cette connexion s'établira *forcément*, pour chaque individu nouveau, au cours des générations successives, ce qui est le cas pour qu'un mécanisme devienne héréditaire, en vertu du second principe de Lamarck. Et c'est ainsi que se sera établi fatalement, dans une

1. *Évolution individuelle et hérédité*, Alcan, 1898.

2. Un des exemples les plus frappants de la perfection de cet accord est le suivant : Bien souvent, pour arriver à revoir, en souvenir, une expression de physionomie qui nous a frappé chez un être cher, nous sommes forcés de mimer nous-même cette expression.

espèce douée d'un organe phonateur et d'un organe récepteur, un *organe imitateur des sons*[1]. On pourrait répéter le même raisonnement pour tous les organes imitateurs...

Il ne faut pas oublier que, d'une manière générale, l'appareil récepteur d'un animal est d'un fonctionnement beaucoup plus étendu que l'appareil reproducteur correspondant. Notre oreille peut entendre des sons bien plus variés que ceux que nous pouvons émettre, notre œil peut voir des formes bien plus variées que celles que nous pouvons reproduire. Nous n'imitons que dans la mesure de nos moyens les phénomènes qui arrivent à notre connaissance par nos divers instruments récepteurs. Il y en a que nous n'imitons pas *du tout* parce que nous n'avons pas d'instrument producteur correspondant; nous n'imitons pas les odeurs parce que nous n'avons pas d'instrument à produire des odeurs, quoique nous ayons un organe olfactif capable de les percevoir. Nous n'imitons guère que les phénomènes qui arrivent à notre connaissance par la vue et par l'ouïe.

C'est surtout notre organe imitateur des sons qui est parfait; il ne l'est pas absolument toutefois et nous sommes quelquefois trompés par notre présomption quand nous essayons de reproduire un son et que nous chantons *faux*; nous avons cependant l'audition mentale et la phonation mentale *justes* de ce son, mais notre instrument phonateur nous cause cette surprise désagréable que, à une phonation mentale juste, succède une phonation effective fausse. L'éducation peut d'ailleurs faire disparaître quelquefois ce désaccord; notre instrument imitateur des sons est perfectible jusqu'à un degré qui varie avec les individus...

D'une espèce animale à une autre espèce animale, l'imitation phonétique est quelquefois possible dans certaines limites, quelquefois impossible. Cela dépend de l'étendue du fonctionnement de l'organe récepteur des sons et surtout de l'étendue de l'appareil producteur des sons qui, nous l'avons vu, est généralement beaucoup plus restreint. Le perroquet a un appareil producteur au moins aussi étendu, sinon plus étendu que le nôtre; il peut reproduire tout ce que nous disons et beaucoup d'autres choses que nous ne saurions pas dire. Nous avons vu plus haut quels sont les divers degrés d'imitation phonétique chez les oiseaux.

Le fait, probablement très général, que l'organe auditif est d'un fonctionnement bien plus étendu que l'organe phonateur, doit nous

1. Il est alors tout naturel que, si cet organe devient adulte de bonne heure, le premier son entendu, c'est-à-dire enregistré tant dans l'audition mentale que dans la phonation mentale, puisse être seul reproduit ensuite, comme nous avons vu que cela a lieu pour la linotte élevée près d'une alouette des prés.

faire penser au cas de certains animaux qui, comme les chiens, vivent dans la société des hommes et peuvent arriver à reconnaître un grand nombre de sons de la voix humaine. Je possède un chien qui connaît bien une quarantaine de mots français et qui le prouve d'une manière indiscutable. Croyez-vous que, assez intelligent pour se rendre compte de l'utilité de la parole articulée, ce chien n'essaie pas de produire les mots qu'il entend et ne souffre pas d'être réduit, par l'imperfection de son instrument phonateur, à un *ouaou* sempiternel. Il est pourtant probable qu'il a non seulement l'audition, mais la phonation mentale des mots qu'il connaît, mais nous avons aussi l'audition mentale et la phonation mentale du bruit de la mer et nous ne pouvons pas le reproduire.

Avant de quitter ce sujet de l'imitation phonétique, je tiens à faire une dernière remarque sur la question controversée de l'hérédité de la parole articulée. Je sais bien qu'on ne peut pas songer à se demander si la langue française peut être héréditaire, mais il n'en est plus de même des éléments phonétiques de cette langue qui sont proférés si souvent, chacun pour son compte, pendant une nombreuse suite de générations. Je crois qu'il y a des cas où l'on peut affirmer que cette hérédité des éléments phonétiques a lieu ; c'est elle qui, à mon avis, explique l'évolution des langues qui, comme les langues celtiques, se sont transmises par la parole, sans être fixées par l'écriture. Les consonnes se sont *adoucies* progressivement, parce que la transmission héréditaire de leur mécanisme phonétique permettait aux jeunes gens de les prononcer de plus en plus facilement au cours des générations successives. C'est ainsi que les mots qui contenaient P ou T au VIe siècle étaient arrivés à contenir B ou D au XIIe et contiennent aujourd'hui V ou Z... Ce qui me fait croire surtout qu'il y a là une conséquence d'un phénomène héréditaire, c'est que la série des transformation P ⟶ B ⟶ V, et toutes les séries semblables, se retrouvent dans l'histoire de la plupart des langues indo-européennes.

Enfin, on peut imiter non plus des sons, mais des mouvements, des formes, des couleurs. Seulement comme on ne peut les imiter que si l'on a des outils capables de le faire, on comprend que cette imitation n'a pas une grande importance dans la mórphogénèse. J'ai étudié dans cette même Revue[1] les cas de mimétisme lamarckien qui sont précisément ceux où l'imitation a joué le rôle le plus remarquable dans la formation des espèces.

Félix Le Dantec.

1. *Mimétisme et imitation* (*Rev. phil.*, 1898).

A PROPOS DE L'« INFINI NOUVEAU »

Lorsque M. G. Cantor, il y a une vingtaine d'années, publia ses idées sur la numération des nombres plus grands que l'infini, le public mathématique ne les accueillit pas sans quelque défiance. Néanmoins, bien des analystes furent frappés par la beauté de ces spéculations et ne se laissèrent pas arrêter par la forme, volontairement un peu paradoxale par endroits, de l'exposition de M. Cantor. Aussi les applications de ces théories ne tardèrent-elles pas à se multiplier; en même temps, l'attention de tous ceux qui s'intéressent aux principes de la science mathématique fut éveillée et les idées nouvelles sont maintenant, si l'on peut ainsi s'exprimer, devenues classiques, à la fois pour le public mathématique et pour le public philosophique [1].

Cependant, malgré les nombreux travaux auquels elles ont donné lieu, il me semble qu'on n'a pas, du moins à ma connaissance, mis nettement en lumière ce qu'il y a de vraiment *nouveau* dans l'infini de M. Cantor, ou *transfini*. Je voudrais montrer qu'il se pose, pour les mathématiciens, la question de savoir s'il est légitime d'introduire *un nouveau principe d'induction* ou, si l'on préfère, *un nouveau mode de raisonnement*. Je voudrais, en même temps, signaler cette circonstance aux philosophes, dans l'espoir que l'*observation*, appliquée à la formation de ce principe, permettra d'éclairer d'un jour nouveau les discussions *à priori* sur l'origine de principes analogues.

Je ne supposerai pas connues les théories de M. Cantor; je me dispenserai d'ailleurs de les exposer, n'ayant besoin, pour mon but, que d'un théorème de Paul du Bois-Reymond, dont j'indiquerai tout d'abord l'énoncé. Les personnes qui connaissent les idées de M. Cantor reconnaîtront aisément comment l'exposition pourrait être reprise en se plaçant au point de vue du savant professeur de

1. Je n'ai point à faire ici une bibliographie complète; comme indices de cette tendance des idées de M. Cantor à devenir classiques, citons simplement la thèse de doctorat ès lettres de M. Couturat, où elles se trouvent clairement exposées, la thèse de doctorat ès sciences de M. Baire, où elles sont utilisées presque à chaque page. Enfin, tout récemment, M. Evellin les a résumées et critiquées dans un remarquable article de la *Revue philosophique* auquel j'ai emprunté l'expression d'*infini nouveau*, mais sans y attacher le sens un peu ironique qu'elle a pour son auteur.

Halle; mais la voie que j'ai suivie me paraît avoir l'avantage de donner aux raisonnements une forme plus concrète et, par suite, plus claire pour la majorité des esprits. J'espère d'ailleurs que ce mode d'exposition, dans lequel le nom de M. Cantor tient peu de place, n'empêchera personne de comprendre combien est grande l'importance de ses travaux et quelle influence leur lecture a eue sur le développement des idées que je vais tenter d'esquisser ici [1].

I

Un théorème de Paul du Bois-Reymond devant jouer un rôle tout à fait essentiel dans ce qui suit, je vais tout d'abord essayer d'expliquer aussi clairement que possible en quoi il consiste. Les personnes familières avec les mathématiques pourront se contenter d'en lire l'énoncé qui termine ce paragraphe [2].

J'appellerai ici *nombres* exclusivement les nombres entiers positifs; la lettre x désignera l'un quelconque d'entre eux. Je désignerai par $f(x)$ un nombre que l'on sait calculer lorsque l'on connaît le nombre x, et $f(x)$ sera dit une fonction de x. Par exemple, supposons que l'on convienne de désigner par $f(x)$ le triple du nombre x; on aura défini ainsi une fonction particulière de x; si $x = 3$, $f(x) = 9$; si $x = 17$, $f(x) = 51$. On écrira d'ailleurs, comme on sait $f(x) = 3x$. La fonction $f(x)$ dont nous venons de parler a la propriété suivante; si l'on donne à x des valeurs de plus en plus grandes, la fonction $f(x)$ prend elle-même des valeurs de plus en plus grandes; nous exprimerons ce fait en disant que la fonction $f(x)$ est *croissante*. Si l'on inscrit sur une ligne horizontale les valeurs des nombres entiers, dans leur ordre naturel, et, au-dessous de chacun d'eux, la valeur correspondante de la fonction $f(x)$, on pourra affirmer que, sur la seconde ligne comme sur la première, un nombre quelconque est supérieur à tous ceux qui sont à sa gauche et inférieur à tous ceux qui sont à sa droite :

$$\begin{array}{ll} x & : 1,\ 2,\ 3,\ 4,\ 5,\ldots\ldots, 17,\ldots\ldots\ldots\ldots \\ f(x) & : 3,\ 6,\ 9,\ 12,\ 15,\ldots\ldots, 51,\ldots\ldots\ldots\ldots \end{array}$$

En même temps que la fonction $f(x)$ que nous venons de considérer,

1. Je tiens d'autant plus à faire cette observation que, faute d'avoir assez insisté sur ce point dans un petit livre récent, le choix d'un mode d'exposition, autre que celui de M. Cantor, a amené certains lecteurs à croire que je n'attachais pas une haute valeur à ses travaux. Le mérite de l'inventeur subsiste toujours même si, pour une raison ou une autre, la méthode qu'il a suivie pour arriver au but est momentanément abandonnée.

2. Quant à la démonstration, tout à fait inutile ici, on la trouvera, par exemple, dans mes *Leçons sur la théorie des fonctions*, note II.

et que l'on désigne par l'écriture $3x$, considérons la fonction $4x$, c'est-à-dire le quadruple de x. Il est clair que, quel que soit le nombre x, le nombre $4x$ est plus grand que le nombre $3x$; par exemple, si $x = 10$, $3x = 30$ et $4x = 40$. Nous exprimerons ce fait en disant que *la fonction croissante $4x$ est plus grande que la fonction croissante $3x$*. C'est une convention de langage. Considérons maintenant le carré de x, ou produit de x par lui-même; c'est aussi une fonction de x, que l'on désigne par x^2; nous allons la comparer avec la fonction $4x$. Pour cela nous écrirons sur une première ligne horizontale les valeurs successives du nombre x; puis, au-dessous, les valeurs correspondantes de $4x$, et, encore au-dessous, les valeurs correspondantes de x^2. Nous obtenons ainsi le tableau suivant :

x :	1,	2,	3,	4,	5,	6,	7,	8.........,	100,....
$4x$:	4,	8,	12,	16,	20,	24,	28,	32.........,	400,...
x^2 :	1,	4,	9,	16,	25,	36,	49,	64.........,	10000,....

On voit que les nombres de la troisième ligne (ou valeurs de x^2) sont d'abord plus petits que ceux de la seconde (ou valeurs de $4x$), mais qu'ils deviennent ensuite plus grands, et on se rend compte sans peine que plus x devient grand, plus x^2 dépasse $4x$. Nous conviendrons encore de dire que *la fonction x^2 est plus grande que la fonction $4x$*, bien que le nombre x^2 ne soit pas toujours plus grand que le nombre $4x$; il nous suffit que cela ait lieu *à partir d'une certaine valeur de x* (pour préciser ici, lorsque x dépasse 4.)

Cette définition étant admise, considérons la suite des fonctions croissantes que l'on obtient en multipliant x par les nombres entiers successifs, pris dans leur ordre naturel, c'est-à-dire la suite des fonctions :

$$(\alpha) \qquad x, 2x, 3x, 4x, 5x\ldots\ldots, 100x,\ldots\ldots$$

Cette suite (α) doit être regardée comme indéfinie, de même que la suite naturelle des nombres entiers; elle a de plus une des propriétés capitales de cette dernière suite; chacune des fonctions (α) est plus grande que celles qui sont écrites à sa gauche. Mais voici une propriété de la suite (α) qui n'a pas d'analogue pour la suite naturelle des nombres entiers : *On peut trouver une fonction croissante plus grande que toutes les fonctions de la suite* (α). On constate, en effet, aisément, que la fonction x^2 a cette propriété. Il importe ici d'éviter toute confusion.

Lorsqu'on donne à x une valeur déterminée, par exemple $x = 50$, x^2 a une valeur déterminée (ici 2500); d'autre part, les fonctions (α) ont une suite de valeurs de plus en plus grandes,

$$50, 100, 150, 200, 250\ldots\ldots, 5000\ldots\ldots,$$

parmi lesquelles il y en a une infinité dépassant la valeur de x^2. Mais, donnons-nous à l'avance une fonction de la suite (α); c'est-à-dire choisissons dans cette suite une fonction déterminée, par exemple $1000x$. *Quelle que soit la manière dont nous l'ayons choisie, nous pourrons affirmer que la fonction x^2 est plus grande,* c'est-à-dire la dépasse à partir d'une certaine valeur de x (ici, à partir de $x = 1000$). Cette valeur de x, il est vrai, varie lorsque la fonction choisie varie elle-même; il nous suffit qu'elle existe toujours pour que notre énoncé : *la fonction x^2 est plus grande que toutes les fonctions* (α), ait un sens bien précis.

Supposons maintenant que nous ayons une suite indéfinie de fonctions de x analogue à la suite (α), c'est-à-dire telle que chaque fonction de la suite soit plus grande que les précédentes.

Soit :

$$(\beta) \quad f_1(x),\ f_2(x),\ f_3(x),\ f_4(x), \ldots\ldots, f_{100}(x), \ldots$$

cette suite; le théorème de Paul du Bois-Reymond est le suivant : *il existe une fonction plus grande que toutes les fonctions de la suite* (β). De plus la démonstration, que nous omettons, indique le moyen de trouver cette fonction. Par exemple, si les fonctions (β) sont les puissances successives de x, c'est-à-dire si l'on a :

$$f_1(x) = x,\ f_2(x) = x \times x = x^2,\ f_3(x) = x \times x \times x = x^3,$$
$$f_4(x) = x \times x \times x \times x = x^4, f_5(x) = x \times x \times x \times x \times x = x^5, \text{ etc.},$$

on verra facilement que la fonction 10^x, c'est-à-dire le produit de x facteurs égaux à 10 satisfait à la condition requise, c'est-à-dire est plus grande que chacune des fonctions :

$$x,\ x^2,\ x^3,\ x^4,\ x^5 \ldots\ldots, x^{100} \ldots\ldots$$

Pour se convaincre, par exemple, que la fonction 10^x est plus grande que x^{100}, il suffit de remarquer que, pour $x = 1000$, 10^x est égal à l'unité suivie de 1000 zéros, tandis que x^{100} est égal seulement à l'unité suivie de 300 zéros.

Mais ce résultat particulier n'est pas ce qui nous importe; ce qui fait le grand intérêt du théorème de Paul du Bois-Reymond, c'est qu'il s'applique, *quelle que soit la suite* (β). On peut l'énoncer en disant que : *Étant donnée une suite indéfinie quelconque de fonctions croissantes*[1], *il existe une fonction croissante plus grande que chacune d'elles.* C'est sur cet énoncé que reposent toutes les considérations qui suivent; j'espère l'avoir rendu clair.

1. Il n'est même pas nécessaire de supposer les fonctions rangées de telle manière que chacune soit plus grande que les précédentes.

II

Il n'est cependant pas inutile de préciser un peu le sens d'un mot qui figure dans notre énoncé, celui de suite *indéfinie*. Nous avons, dans le paragraphe précédent, considéré des suites telles que (α), (β), se terminant par des points de suspension; la signification d'une telle écriture était d'ailleurs sans doute claire pour tous nos lecteurs; les suites ainsi écrites doivent être considérées comme prolongées indéfiniment, *à la manière de la suite naturelle des nombres entiers*. La conception que nous en avons est donc précisément aussi claire, ni plus ni moins, que notre conception de cette suite naturelle. Ce n'est point ici le lieu de discuter l'origine ni les fondements de cette conception; indiquons seulement, ce point ayant pour nous grande importance, que beaucoup de questions relatives à la suite naturelle des nombres entiers se ramènent à la suivante : la proposition fondamentale : *après tout nombre entier il y en a un autre*, suffit-elle à nous donner la conception de cette suite? ou, en d'autres termes, cette conception renferme-t-elle, ou non, quelque chose de plus que la proposition fondamentale?

Mais revenons à la suite (β); quand on veut préciser la propriété qu'elle possède de *ressembler* à la suite naturelle des nombres entiers, on dit souvent qu'elle est *dénombrable*; cela signifie que l'on peut attribuer à chacune des fonctions qui la composent un numéro d'ordre, et *dénombrer* ainsi l'ensemble de ces fonctions au moyen des nombres entiers successifs :

$$1, 2, 3, 4, 5, \ldots\ldots, 100, \ldots.$$

L'étude des suites dénombrables est fort importante en mathématiques; parmi les propositions que l'on rencontre dans cette étude, l'une des premières, et non la moins importante, est la suivante : *lorsque l'on a plusieurs suites dénombrables, on peut ranger leurs éléments de manière à n'en former qu'une seule*. Par exemple, si l'on a les deux suites :

$$a_1, a_2, a_3, a_4, \ldots, a_{100}, \ldots$$
$$b_1, b_2, b_3, b_4, \ldots, b_{100}, \ldots,$$

il suffira d'écrire comme il suit les éléments dans une suite unique :

$$a_1, b_1, a_2, b_2, a_3, b_3, \ldots, a_{100}, b_{100}, \ldots..$$
$$1, 2, 3, 4, 5, 6, \ldots, 199, 200, \ldots..;$$

au-dessous de chaque élément, nous avons écrit le numéro d'ordre qu'il prend dans la nouvelle suite.

III

Ces préliminaires établis, nous pouvons aborder le problème suivant : *chercher à former une suite de fonctions croissantes de plus en plus grandes.* Remarquons tout de suite l'analogie de ce problème avec celui qui se pose au début de la numération : *former des nombres entiers de plus en plus grands.* Ce dernier problème se résout à l'aide du principe que nous rappelions tout à l'heure : *après tout entier, il y en a un autre*; c'est le théorème de Paul du Bois-Reymond qui, *dans la numération des fonctions croissantes*, remplacera pour nous ce principe.

Voici donc comment nous procéderons; nous prendrons une fonction croissante déterminée, par exemple x^2; il n'est pas difficile, en partant de cette fonction, de former une suite indéfinie de fonctions croissantes de plus en plus grandes [1]. Cette suite étant obtenue, le théorème de Paul du Bois-Reymond nous fournit une fonction plus grande que chacune des précédentes; nous pouvons partir de cette nouvelle fonction pour former une suite indéfinie de fonctions de plus en plus grandes, appliquer à cette nouvelle suite le théorème, partir de la fonction ainsi obtenue pour former une nouvelle suite, et continuer ainsi indéfiniment.

D'ailleurs, continuer indéfiniment signifie que nous aurons à appliquer notre théorème une première fois, puis une seconde, puis une troisième, etc. ; nous sommes conduits chaque fois à une fonction plus grande que toutes les précédentes. Or, les fonctions ainsi obtenues forment une suite dénombrable; nous pouvons donc appliquer encore à cette suite le théorème, et obtenir ainsi une fonction encore plus grande, etc. On voit que l'application de ces procédés *n'a pas de limite*, mais il importe de bien comprendre ce qu'il faut entendre par là, car c'est le point capital dans cet article. Lorsque nous appliquons un procédé, quel qu'il soit, *indéfiniment*, nous entendons par là que nous l'appliquons une fois, deux fois, trois fois, etc., bref, aussi longtemps qu'il y a des nombres entiers. Les résultats obtenus se présentent donc sous la forme d'une suite analogue à la

1. L'un des procédés les plus commodes pour arriver à ce but est l'*itération*, c'est-à-dire la répétition indéfinie de la même opération. Notre première fonction étant x^2, c'est-à-dire le carré de x, nous pourrons prendre pour la seconde le carré du carré de x, pour la troisième le carré du carré du carré de x, pour la quatrième le carré du carré du carré du carré de x, et ainsi de suite. Il est clair que l'on obtient ainsi des fonctions de plus en plus grandes et que l'on peut continuer *indéfiniment*, c'est-à-dire aussi longtemps qu'il y a des nombres entiers.

suite des nombres entiers; nous n'en atteignons pas l'extrémité, mais nous avons, ou croyons avoir, une conception nette d'une telle suite.

Dans la numération des fonctions croissantes, nous ne pourrons jamais nous arrêter à une telle suite; car, d'après le théorème fondamental, lorsque nous aurons une telle suite dénombrable de fonctions, nous pourrons trouver une fonction plus grande [1]. De même que, étant donné un nombre limité de nombres entiers, il existe un nombre entier plus grand que chacun d'eux, de même, étant donnée une suite dénombrable quelconque de fonctions croissantes, il existe une fonction croissante plus grande que chacune d'elles. On peut dire aussi que la numération des entiers n'est pas *limitée*, et que la numération des fonctions croissantes n'est pas *dénombrable*, c'est-à-dire ne peut être réalisée au moyen de suites indéfinies analogues à la suite naturelle des nombres.

Voici maintenant la question qui se trouve posée aux mathématiciens; nous tâcherons d'indiquer ensuite quel intérêt elle a pour les philosophes.

L'un des procédés de raisonnement les plus employés en mathématiques est l'induction, par passage de n à $n + 1$. On vérifie qu'une proposition est exacte si les nombres entiers qui figurent dans son énoncé sont assez petits; on démontre ensuite qu'elle subsiste si l'un quelconque de ces nombres augmente d'une unité et on en conclut qu'elle est vraie pour des entiers *quelconques*; car, par des augmentations successives d'une unité, un nombre entier peut devenir aussi grand que l'on veut [2]. C'est d'ailleurs dans l'emploi du mot *quelconques* que réside l'induction; c'est ce mot qui transforme la proposition particulière dont on est parti en une proposition générale.

Cela étant rappelé, la question dont nous voulions parler est la suivante : *Y a-t-il lieu d'admettre un nouveau mode d'induction, s'étendant, non plus seulement à la suite dénombrable des nombres entiers, mais à la suite non dénombrable des fonctions à croissance de plus en plus grande?*

On peut donner d'ailleurs à cette question des formes très diverses, mais au fond équivalentes. On peut, par exemple, demander

1. Pour démontrer rigoureusement ce dernier résultat, il faut se servir de cette proposition, d'ailleurs aisée à établir, qu'un ensemble dénombrable d'ensembles dénombrables est lui-même dénombrable. Mais ce sont là des détails techniques ici sans importance.

2. Cf. H. Poincaré, *De la nature du raisonnement mathématique* (*Revue de métaphysique et de morale*, 1892).

simplement si nous pouvons avoir la conception de la suite non dénombrable des fonctions croissantes de plus en plus grandes. La difficulté qu'il y a à acquérir cette conception tient à ce que tout procédé *déterminé* de formation de cette suite, par cela seul qu'il s'exprime au moyen d'un nombre fini de mots, ne conduit qu'à une suite dénombrable; mais, d'autre part, le théorème de Paul du Bois-Reymond nous apprend à dépasser cette suite dénombrable une fois formée. Il y a là une antinomie que l'analyse paraît impuissante à résoudre; il ne me paraît cependant pas douteux que le développement ultérieur des mathématiques ne conduise nécessairement à faire un choix, c'est-à-dire à admettre ou à proscrire le *transfini* (ou infini non dénombrable).

Si on le proscrit, pour la raison que nous ne pouvons en avoir une conception claire, ce sera un argument très fort pour ceux qui prétendent que notre conception de la suite indéfinie des nombres entiers renferme quelque chose en plus de la simple remarque : après tout entier, il y en a un autre. Car si cette remarque suffisait à nous donner la notion de l'infini dénombrable, le théorème de Paul du Bois-Reymond devrait suffire à nous donner la notion du transfini.

Si, au contraire, on admet la notion du transfini, on se trouve avoir créé véritablement un *infini nouveau* et l'étude des procédés par lesquels cette *création* d'une notion nouvelle aura été obtenue et légitimée paraît pouvoir présenter de l'intérêt pour le philosophe,

Je me contenterai de ces indications, ne voulant pas aborder le fond de la question; d'ailleurs, à mon sens, telle ou telle opinion personnelle ne peut avoir, en cette matière, une très grande importance. Ce qui est important, c'est la solution que les progrès de la science amèneront les mathématiciens à adopter unanimement : car ce sera *un fait*.

ÉMILE BOREL.

DES MOUVEMENTS ALTERNANTS DES IDÉES

RÉVÉLÉS PAR LES MOTS

Nous voudrions rechercher, cette fois encore, sous le réactif de certains faits sociaux, et d'abord du langage, quel est, au cours de l'évolution, la direction du mouvement, non pas des pensées, mais des idées humaines. Cette observation, si elle est directe et purement psychologique, est impossible; ce n'est que sur certains phénomènes extérieurs que l'évolution interne de l'idée peut venir se réfléchir et se faire connaître; on l'y aperçoit comme dans un miroir; les mots de la langue surtout, si on les suit à travers leurs transformations, en sont la traduction fidèle, et c'est par ce que l'on dit et ce que l'on entend dire qu'on peut se rendre un compte juste des objets que l'esprit s'est représentés, de l'époque à laquelle cette représentation a eu lieu, et des moyens qu'il a employés; on saisit par là même la croissance de l'âme de l'humanité ou d'un peuple considéré comme un individu ethnique, on l'accompagne dans ses élévations et ses chutes, dans toute sa progression et ses regrès, et l'on peut ensuite en dresser le tableau. D'autres faits sociaux peuvent aussi servir de réflecteur plus ou moins réfringent, et s'il est possible, nous les étudierons brièvement aussi, mais c'est le langage qui donne le minimum de réfraction et fournit l'image la plus nette, peut-être parce que c'est lui qui possède le plus d'inconscience. Parmi ses éléments il ne s'agit point d'ailleurs de sa *grammaire* proprement dite, qui correspond aux *pensées entières*, mais de sa *lexiologie*, de son lexique qui correspond aux *idées prises isolément*; il s'agit du sens des mots, sens changeant, comme chacun sait, qui peut faire le tour de l'idée, et, parti du pôle positif, aboutir au pôle négatif, ou s'en écarter beaucoup et s'élever au-dessus d'elle ou descendre au dessous, pour rester distincte ou pour revenir à elle suivant les cas régis par les principes ou ceux contingents. Ce *processus* n'est point d'ailleurs un procédé parti des mots et s'y arrêtant, faisant l'objet de cette science spéciale dénommée *sémantique*; il dépasse cette portée; l'idée elle-même se trouve affectée : c'est elle qui entre en mouvement, qui à son tour dirige le mot, le quitte, y

rentre, par une sorte d'animisme grammatical; ce sont les idées que nous surprenons dans leurs voyages. Nous convions le lecteur à les y suivre avec nous, à en observer quelques-unes choisies à titre d'exemple, dans une psychologie expérimentale et concrète; pour cette tâche nous nous efforcerons de n'introduire les éléments linguistiques ou autres techniques que dans la mesure nécessaire pour apporter des preuves et un champ sensible d'expérience.

Par idées, il faut entendre la représentation intellectuelle, soit d'un objet visible, soit d'un objet invisible ou perçu seulement par l'esprit; c'est aussi celle d'une action ou d'un milieu; de là les catégories grammaticales, correspondant aux catégories d'idées : l'objet, ou le substantif; l'action ou qualité, ou le verbe; le milieu, ou les particules. Si plusieurs idées se réunissent de manière à entrer en rapport les unes avec les autres, des idées de catégories différentes, bien entendu, on obtient une pensée qui se traduit grammaticalement en une proposition; si, par exemple, on joint un objet à une action, ou, dans la traduction linguistique, un substantif à un verbe, en les réunissant par un signe d'équation, on parvient ainsi à une affirmation ou à une négation, laquelle n'est autre que la pensée elle-même existant désormais dans toutes ses pièces essentielles. Que si l'on brise ce faisceau, on retrouve chaque idée isolée, ou, ce qui revient au même, chaque mot, chaque partie du discours isoles. C'est en étudiant ce mot, phénomène extérieur et audible, que nous comprenons l'idée, phénomène intérieur. En suivant le même parallélisme, en recherchant les changements divers des mots, nous trouvons ceux des idées elles-mêmes; nous notons sur les premiers tout ce qui se passe sur les secondes et ce qui nous aurait échappé. C'est cette notation que nous allons tenter. Il ne faut pas perdre de vue que les êtres seuls ne sont pas les objets des idées, mais aussi les qualités, les actions, et même les milieux du temps et de l'espace où se font ces actions, où sont contenus ces êtres.

D'autre part, si les idées de l'homme se reflètent sur le langage d'une manière très fidèle, puisque les mots sont, pour ainsi dire, les vêtements qui s'y moulent, elles ont aussi leur miroir, quoique moins exact, parce que l'instrument est plus volontaire, dans les institutions sociales qui en sont non plus peut-être des images, mais des créations, des réalisations. Dans la politique, dans le droit, dans toutes les évolutions sociales, un idéal ou une idée se trouve dans les couches profondes, elle a pénétré toute l'institution, et elle est à cette institution, dans ses détails et dans sa liaison, ce que le mot est à la proposition, ce que l'idée est à la pensée entière. Là encore, on peut donc rechercher utilement, comme sur un instrument enregis-

treur, les oscillations et les divers mouvements de l'idée. Mais ici c'est surtout avec l'aide des faits de langage que nous ferons cette observation.

Les idées ne sont point immobiles ; elles sont au contraire, comme tous les phénomènes, en perpétuel mouvement tant intérieur qu'extérieur ; leur mouvement intérieur est évolution, leur mouvement extérieur est élévation et orientation. Ces mouvements cependant ne s'accomplissent point au hasard, mais suivant certaines lois que nous aurons à décrire sommairement. Les principales sont celles-ci : 1° la capillarité, 2° l'alternance, 3° la polarisation. Ces lois déterminent la direction des principaux mouvements.

La première loi est celle de la *capillarité*. Elle se révèle non seulement dans les faits sémantiques, mais aussi dans les faits sociaux, et domine le monde moral. Le sens des mots, par là même celui des idées, tend à monter, à s'élever sans cesse ; nous verrons tout à l'heure que cette ascension n'est pas indéfinie, parce que la loi que nous décrivons subit l'interférence d'une autre loi. Le point de départ de l'idée est tout matériel ; *animus* en latin, c'est le *souffle*, longtemps avant que ce ne soit l'*esprit* ; il en est de même du mot sémitique *ruh* ; longtemps aussi *vir-tus*, venu de *vir*, signifia la *force physique*, puis le *courage*, avant de traduire la *vertu* ; ces exemples sont très connus ; c'est pour cela que nous les employons en commençant. Presque tous les mots ont eu à l'origine un sens matériel, parfois brutal, et c'est peu à peu qu'ils s'en sont dépouillés pour s'idéaliser de plus en plus, jusqu'à exprimer des objets invisibles, par comparaison avec les premiers. Plus la langue a de durée, plus la signification devient intellectuelle ; elle le devient tellement qu'elle finit par perdre pied pour ainsi dire. Elle apparaît ténue et fragile, au-dessus de la capacité de la moyenne des hommes ; elle s'use quelquefois entièrement et disparaît ; ou tout au moins le mot qui lui servait de véhicule s'évanouit, et si dans une civilisation avancée l'idée elle-même ne peut se perdre, il lui faut trouver un autre mot, créer un néologisme.

Tel est le ressort qui pousse une idée à monter, à toujours monter sur l'échelle grammaticale ou plutôt lexicologique. Tout d'abord le mot qui a pris la signification supérieure conserve la signification inférieure et première en même temps, et il se fait sur lui une accumulation d'idées, mais bientôt le sens supérieur acquiert la force de chasser le sens inférieur, et celui-ci, sous peine de périr, doit se réfugier dans un autre mot. Comment le pourra-t-il ? Nous l'examinerons plus loin, mais pour le moment on doit constater qu'il se trouve expulsé. Le sens supérieur subsiste seul.

Mais la supériorité est à plusieurs degrés; il n'y a pas d'une manière nettement tranchée seulement deux sens, l'un purement matériel, l'autre purement intellectuel; on s'immatérialise peu à peu. Ce qui est advenu entre le sens tout à fait inférieur et le sens supérieur immédiat va se produire entre les sens supérieurs à différents degrés. On parviendra ainsi à une sublimation de plus en plus élevée.

Au premier abord l'idée supérieure n'existait pas, aussi le mot envisagé ne pouvait-il qu'exprimer l'idée inférieure correspondante. Mais, l'idée inférieure a produit par comparaison l'idée supérieure; par exemple, celle de souffle en s'immatérialisant a donné celle d'âme; en effet, le souffle est le signe apparent de la vie; or, la vie et l'âme, quoiqu'elles ne soient pas identiques, se rapprochent; quand il n'y a plus de vie, il n'y a plus d'âme, au moins dans le corps. Dès lors l'idée intellectuelle de l'esprit est venue se loger dans le mot qui signifiait le souffle, par une conséquence logique, y a vécu quelque temps avec ce dernier sens, qu'il a peu à peu mis dehors.

Tel est le *mouvement capillaire*. Nous le dénommons ainsi, parce qu'il ressemble singulièrement à celui qui a été noté en physique et appelé de ce nom. La capillarité sociale est d'ailleurs une loi déjà connue. On peut l'observer dans une foule de phénomènes. Tous les hommes tendent à s'élever dans leur condition sociale, même quelquefois par des moyens violents; ils tendent aussi à le faire dans leurs descendants, et cela forme une des conditions du progrès, en faisant toute réserve en ce qui concerne la rapidité, parfois trop grande, de ce mouvement. Il en est de même dans les alliances matrimoniales. Le contraire de ce mouvement ascensionnel est précisément la déchéance, le déclassement plus ou moins brusques, lesquels créent l'état le plus pénible; celui qui a toujours été pauvre se plaint à peine de l'être; l'autre a, en même temps que les souffrances, l'humiliation de la chute. Ce n'est pas tout : les institutions tendent à s'élever autant que les hommes. Elles commencent par des états tout matériels, la possession précède la propriété; la force domine avant le droit, et de même que le sens plus élevé empruntait au moins élevé le mot qui était sa maison, de même l'institution supérieure emprunte quelque temps à celle inférieure sa forme; le droit s'établit par le processus qu'employait la force jadis. Nous observerons ce singulier moyen plus en détail; le droit romain en fournit de nombreux exemples. Les religions, à leur tour, d'abord grossières, tendent de plus en plus à s'idéaliser, à se purifier et à respecter des êtres plus invisibles; elles passent du naturisme proprement dit à

l'animisme, lequel n'est encore qu'une étape, et aboutissent, après des chutes, il est vrai, aux différents théismes.

Ce mouvement d'ascension est perpétuel; par moments, il est vrai, il se ralentit, ou plutôt il se croise avec un mouvement de descente, venu d'une autre cause, mais ne disparaît point. C'est lui qui a fini par produire nos langues actuelles, scientifiques, philosophiques, où l'on se meut dans l'abstractiou, comme dans un élément naturel.

Mais comment une idée est-elle supérieure à l'autre? Y a-t-il toujours de cela un critère sûr? En quoi d'ailleurs consiste l'élévation plus grande?

A cette intéressante question, nous retardons notre réponse. Qu'il nous suffise de dire maintenant qu'un des modes d'élévation les moins discutables et les plus faibles à saisir c'est le passage du matériel et du visible à l'invisible et à l'intellectuel. Le second est né du premier, au moins au point de vue subjectif, à celui de l'idée, et ce n'est que par comparaison avec le visible que l'invisible a pu être conçu d'abord. Mais il existe d'autres supériorités aussi réelles que celles-là et qui attirent vers l'ascension.

La seconde loi générale est celle de la *pesanteur* transportée du domaine psychique dans le domaine intellectuel et cause du mouvement de descente. Elle correspond à la gravitation chez les corps des astres. C'est le mouvement inverse de celui d'ascension. Les deux se produisent toujours un peu et en même temps, de sorte que, tandis que le sens de certains mots monte, celui de certains autres descend; mais ce mouvement simultané ne saurait être intense. La plupart des mots montent en même temps; la plupart descendent ensemble. Cette loi ne retarde pas le mouvement ascensionnel, elle ne commence à opérer que lorsque le premier est accompli. Cette ascension avait fini par imprimer aux idées une certaine lassitude; parvenues à leur apogée, elles se reposent d'abord et restent immobiles, puis la pesanteur les attire et elles se mettent à redescendre, elles reviennent presque au point de départ, quittent le sens intellectuel pour reprendre un sens matériel, le sens abstrait pour reprendre un sens concret. Mais ce n'est point par le seul effet du temps que le mouvement d'ascension se convertit en mouvement de descente; il faut des facteurs plus puissants pour opérer la conversion. D'ailleurs, comme toutes les chutes, celle-ci est brusque, c'est subitement que le sens tombe d'une extrémité à l'autre. Nous indiquerons ces facteurs, qui sont en partie historiques et ramènent à la position initiale.

Entre ce double mouvement d'ascension et de descente, il y a une alternance manquée. A peine l'ascension est-elle terminée que la

descente commence, bien entendu, sous l'influence de certains facteurs. De même, lorsque la descente est terminée, cette fois par un mécanisme automatique, commence une nouvelle ascension. Si la comparaison n'était triviale, nous pourrions comparer ce ressort à celui des montagnes russes. Le mot tombé au sens inférieur par l'effet d'une chute rapide rebondit pour ainsi dire. L'alternance est perpétuelle, car la nouvelle ascension sera suivie d'une nouvelle chute. C'est elle surtout qui est remarquable et qui n'a jamais été notée; le mouvement de descente ne l'a pas été non plus; seul, celui d'ascension a été décrit par des sémantistes. C'est l'ensemble seul qui est l'expression de la vérité; constater simplement que le sens a une tendance à monter, une tendance capillaire, ce n'est qu'une vérité tronquée, par conséquent, en somme une erreur, car elle laisse inexplicable une foule de faits. Encore plus erronée est l'opinion qui ne voit qu'un mouvement en tous sens à la fois, dont telle direction est choisie pour certains mots et telle autre pour d'autres, sans aucun motif d'une pareille divergence : le hasard est ce qu'il y a de plus antiscientifique et de plus erroné à la fois. Tout obéit à un certain ordre, sinon parfait dans les détails, au moins réel dans l'ensemble. Si l'alternance est régulière, nous en découvrirons les causes.

A côté du mouvement ascendant et du mouvement descendant se trouve le *mouvement latéral*, sans alternance cette fois aussi marquée, quoiqu'il soit possible de revenir au sens primitif par un simple déplacement. Ce mouvement est moins connu. Il consiste à changer le sens d'un mot et par cela même d'une idée, sans qu'il monte ou qu'il descende, par une simple *déviation*. On en peut donner des exemples frappants dans celle qu'ont subie en passant du latin au français les deux mots : *nepos*, petit-fils, qui est devenu *neveu*, et *avunculus*, oncle maternel, qui est devenu oncle en général. On passait ainsi de la ligne directe à la collatérale, de celle maternelle à celle paternelle sans motif plausible. Auparavant les idées d'oncle paternel et de neveu n'avaient pas d'expression lexicologique, on les rendait par des périphrases : *fratris filius*, *sororis filius*, ou bien *patris frater*. La déviation de sens a eu l'avantage de supprimer la périphrase, *moins parfaite* que l'expression directe; mais par contre, le mot en changeant de sens a laissé un vide derrière lui. Il n'y a plus eu d'expression pour rendre les idées de *petit-fils* et de *grand-père*; on a été obligé de les exprimer par la périphrase *petit* plus *fils*; *grand* plus *père*. On n'a donc pas gagné en somme, mais seulement dévié et employé la périphrase, l'absence de véritable expression d'une idée à l'autre. Ce que la collatérale a gagné, la

ligne directe l'a perdu. Il y a bien là le mouvement latéral signalé. Nous nous contentons pour le moment de cet exemple.

Le mouvement latéral ne s'accomplit pas d'ailleurs seulement par *déviation*, de même que celui ascendant et celui descendant ne s'effectuent pas seulement par *immatérialisation*. Il y a aussi souvent une *polarisation* qui détache un des deux sens de l'autre. Deux mots sont à l'origine synonymes; dans cet état, ils sont à peu près inutiles, ne peuvent servir au plus qu'à *varier* l'expression. Aussi provoquent-ils l'idée à se nuancer; l'une des nuances ainsi créées se cantonne dans l'un des mots, l'autre dans l'autre. L'idée s'est enrichie; elle s'empare des mots disponibles comme l'esprit s'empare d'un corps, c'est une véritable possession. On ne peut pas dire que le sens ait dévié, il s'est scindé plutôt, a prolifié. Qu'on ne prétende pas qu'il n'y a ici que les mots en jeu; sans leur invite, l'idée ne se serait pas dédoublée, elle n'aurait pas engendré ces nuances, qui non seulement n'auraient pas été exprimées, mais n'auraient même pas existé.

Tels sont les *trois mouvements* de l'idée, le mouvement *ascendant*, le mouvement *descendant*, le mouvement *latéral*, avec *alternance* entre les deux premiers; ils donnent toute la sémantique et avec elle toute la production d'idées générales. Nous les retrouvons aussi dans les institutions où ils suivent le même *processus*, où tantôt ils s'immatérialisent ou deviennent abstraits ou concrets, ou simplement dévient, opérant cette fois un mouvement latéral.

Quels sont les moyens mis en œuvre pour opérer ces mouvements, soit ascendants, soit descendants, soit latéraux? Quel est le mécanisme inconscient qui constitue la manœuvre nécessaire? Il est très curieux de le rechercher, d'autant plus que le même moyen peut servir quelquefois à monter et à descendre, même à dévier. Nous en voulons dès à présent indiquer quelques-uns pour l'intelligence de l'ensemble.

Un des instruments les plus importants servant à la fois à l'ascension et à la descente, c'est l'emploi des doublets. Tout le monde sait en quoi ils consistent. Deux mots existent pour exprimer la même idée; ou quelquefois il n'en existe qu'un, mais il est facile de puiser dans une autre langue parente ou amie pour en retirer un autre; on a ainsi des synonymes. En possession de cette richesse, voici comment on va la faire valoir. Supposons que le mot déjà usité exprime une idée matérielle : l'idée s'immatérialise d'elle-même peu à peu, et bientôt on va voir s'accumuler sur le même mot les deux sens, celui matériel, celui immatériel, mais ils vont être mal à l'aise ensemble; le sens immatériel préfère le mot nouveau, le mot syno

nyme qui sera désormais consacré à l'exprimer seul. Par exemple, le mot *labour* en français exprime le travail matériel du labourage, on pourrait bien s'en servir par extension pour tout travail, on préfère emprunter de nouveau au latin, notre source éternelle, et on en tire *labeur*, qui cette fois exprime le travail plus intellectuel et surtout le travail en général. Il n'y a pas même besoin que les deux mots à l'origine synonymes soient des doublets proprement dits, c'est-à-dire des mots qui ne sont que la modification lexicologique l'un de l'autre; les deux peuvent être éloignés, pourvu que l'idée fondamentale y soit la même; c'est ce qu'on peut observer sans quitter l'exemple précédent. On compare non plus *labour* et *labeur* mais *labour* et *travail*, on trouve que le premier se cantonne à l'idée d'une œuvre particulière, concrète, tandis que le second s'étend à celle d'une œuvre générale, abstraite. De *labour* à *travail*, il y a donc eu ascension de l'idée (du concret à l'abstrait), de même que de *labour* à *labeur* (du matériel à l'immatériel). Sans quitter encore cet exemple, on doit remarquer que le mot *labour* était, au contraire, une descente de signification, à partir du latin *labor*. Ce dernier exprime le travail abstrait, général, tandis que *labour* avait restreint ce sens et l'avait converti en une signification concrète et matérielle, en le cantonnant aux travaux d'agriculture. Le mot *labeur* a relevé ensuite le sens du mot *labour*, et fait retour au sens du latin *laborem*. La langue française est particulièrement riche en doublets. On sait qu'à partir du XVIe siècle, et surtout dans ce siècle même, on a puisé à pleines mains dans le fonds latin, et que la moitié des mots de la langue française forment toute une *seconde couche*, qui n'appartient pas en propre à cette langue, mais forme un langage spécial *superposé*. Les synonymes nés de ces doublets ont été ensuite employés à exprimer les nuances des idées et par là ont favorisé singulièrement la marche ascensionnelle.

Tel est le premier procédé employé, celui du *doublet* et même du simple *synonyme*, il l'est surtout pour l'*ascension*.

Un second procédé est celui de l'*ordre des mots*; on peut l'appeler le *doublet syntactique*, quoique l'emploi ordinaire de cette expression soit différent; on peut donner, par exemple, à un adjectif un sens différent, suivant qu'il procède ou qu'il suit le substantif. Ce cas est surtout fréquent en français : *grand homme* et *homme grand*, *pauvre homme* et *homme pauvre*; *bonne femme* et *femme bonne*. Tout le monde sait que dans ces exemples l'adjectif préposé au substantif a perdu sa signification ordinaire et en a pris une autre, et que pour ramener à celle primitive, il faut faire descendre l'adjectif après le substantif. Ici le sens était devenu immatériel : *grand*

homme, *pauvre homme*, l'homme était grand, mais moralement, l'homme pauvre, mais moralement, après l'avoir été physiquement; mais je dis : un *homme grand*, un *homme pauvre*, et le sens s'*objectivise* et se *matérialise* de nouveau. Ce procédé, comme les autres, n'est d'ailleurs pas appliqué exclusivement à l'un des mouvements seuls, au mouvement ascendant, par exemple. Dans les exemples que nous avons donnés, le mouvement est bien ascendant, puisqu'il immatérialise, mais il en est d'autres, au contraire, où d'abstrait il rend concret, par exemple, dans *sain foin*, *plein-fond* où il fait redescendre du général au particulier; le *foin sain* est tout foin pourvu qu'il soit sain, le *sain-foin* au contraire, est une espèce particulière et limitée. Le même procédé sert à son tour à la latéralisation du sens dans *grand-père*, *petit-fils*. Le grand-père n'est pas grand physiquement, comme le *père grand*, ni non plus moralement; il est tout simplement un père, pour ainsi dire, latéral, un second père en arrière du premier; il en est de même de petit-fils.

Un troisième procédé consiste à séparer ou à ne pas séparer un verbe composé; il n'est employé que dans certains groupes de langues, dans les langues germaniques, par exemple. Lorsque le verbe prépositionnel contient dans un seul mot le tout aggloméré, on peut remarquer que le sens du verbe ne s'est pas altéré, et que la préposition qui y est contenue continue son sens local; au contraire, si la préposition est séparable, cette préposition a un sens adverbial et elle altère le sens verbal qui du propre passe au figuré et du matériel à l'intellectuel; nous reviendrons là-dessus pour décrire le procédé, nous ne voulons à ce moment que l'indiquer.

Un quatrième procédé est celui des mots composés et surtout des substantifs composés très nombreux dans toutes les langues. La composition ne constitue pas seulement un mélange, mais aussi une combinaison, c'est-à-dire qu'il n'y a point désormais la simple réunion de leurs idées, mais plutôt une troisième, engendrée par les deux autres; cette troisième est souvent plus immatérielle et plus abstraite; quelquefois, au contraire, elle est plus déterminée, et par conséquent plus concrète; c'est une preuve nouvelle de cette vérité que les mêmes moyens peuvent servir aux mouvements divers et même contraires. Le mot *haut-bois*, par exemple, n'est point un bois ayant une certaine hauteur; c'est un instrument de musique, impliquant une restriction de sens, lequel diffère de celui de chacun des deux mots réunis et même de leur ensemble; de même le *fer-blanc* n'est point un fer ordinaire ayant la couleur blanche, mais un métal devenu autre par la façon.

Ce ne sont pas seulement les substantifs composés qui ont ce

rôle, mais aussi les verbes composés, c'est-à-dire les verbes prépositionnels, que nous venons de mentionner, mais à un autre titre, celui de mots tantôt séparables, tantôt inséparables. Maintenant il s'agit du verbe prépositionnel, toujours inséparable, comme en français, en grec, en latin, en russe. Alors la préposition modifie le sens et lui imprime un mouvement toujours ascendant, et cette ascendance augmente encore en passant d'une langue à l'autre, par exemple, du latin au français. C'est ainsi que *inter-cedere*, qui signifie d'abord *venir entre*, *survenir* a pris ensuite le sens d'*intercéder*, et qu'en latin il porte simultanément les deux significations, celle matérielle et celle intellectuelle; en passant au français il a perdu la première et n'a retenu que la seconde. De même, *objecto*, mettre devant, devenu *objecter*, n'a conservé en français que le second des deux sens.

Un cinquième procédé est la *dérivation*, en particulier, celle qui convertit une partie de discours en une autre partie, par exemple, un adjectif en substantif; c'est ainsi que se forment les mots abstraits. De blanc on tire blancheur, de doux douceur; l'idée de concrète devient ainsi abstraite; les substantifs obtenus portent même le nom spécial de substantifs abstraits. Du verbe, on tire aussi des substantifs qui sont des noms d'agent, d'instrument, de lieu; alors le mouvement est contraire, il est descendant et l'on passe de l'abstrait au concret et quelquefois même de l'immatériel au matériel. C'est ainsi que *vestire* signifie *habiller*, d'une manière générale; de là *vestir*, l'action de s'habiller, puis le même mot *vestir*, désignant cette fois l'objet matériel lui-même, l'habit. La dérivation, comme la composition, comme les autres processus ci-dessus décrits, peut donc aider aux mouvements de toutes directions de l'idée.

Tels sont les divers moyens grammaticaux employés et qui facilitent le mouvement ascensionnel, celui de descente, et le mouvement latéral, et même plusieurs de ces mouvements à la fois. Mais ce ne sont que des adjuvants précieux. On peut à la rigueur se passer de leur secours, et l'idée seule peut encore accomplir ses divers mouvements, surtout celui de descente; il faut, en effet, plus de secours pour monter. Alors, il est vrai, si le mouvement n'a plus de moyens spéciaux, il s'opère sous l'influence de causes, mais ces causes ne sont pas des procédés de réalisation. Lorsque, par exemple, le latin *labor*, travail en général, s'est réduit au sens particulier et matériel de *labour*, il y a eu descente; cette descente s'est opérée sans aucun des adjuvants que nous venons de décrire, par la force des choses, par la pesanteur naturelle. De même, en

sens contraire le mot latin *lentus* du sens de *souple*, *pliant*; est passé tout naturellement, par mouvement ascendant, à celui intellectuel de *lent*, *tranquille*, après diverses transitions. Mais alors il faut remarquer que presque toujours en cas d'ascension les deux sens s'accumulent sur le même mot. Pour plus de perfection d'expression, c'est-à-dire pour que chaque idée acquière son mot distinct, il faut que quelques-uns des secours que nous venons de décrire, interviennent.

Comment le mouvement ascendant peut-il se convertir en mouvement descendant et réciproquement? comment la déviation latérale se produit-elle? Est-ce le temps seul qui par sa propre force donne l'impulsion? Ou bien existe-il des causes qui convertissent l'un des mouvements en l'autre, l'accélèrent, l'arrêtent? Il ne peut être question, bien entendu, des causes volontaires venant de l'homme; car l'homme, s'il peut quelque chose sur ce qui l'entoure, ne peut rien sur lui-même; il ne s'est pas fait son langage surtout, dont il est inconscient. Mais y a-t-il d'autres causes d'impulsion?

Elles existent, car *a priori* on ne comprendrait pas qu'il y eût un mouvement, s'il n'y avait pas de moteur. Un mot existe avec un sens; tous les deux sont des compagnons inséparables. Ils le restent de par la force d'inertie, tant que rien ne vient les séparer. A *posteriori* cette vérité est confirmée. Il faut à l'impulsion une cause; cependant cette impulsion donnée, l'idée porte en elle-même la raison du mouvement; cette raison ce sont les diverses lois que nous avons indiquées en commençant, celle de capillarité, celle de pesanteur.

Voici quelques-unes des causes d'impulsion. La première consiste dans l'alternance historique de la barbarie et de la civilisation. Voici un peuple en voie de formation, le peuple romain; ses idées sont à l'origine toutes matérielles, aussi bien celles générales que celles ressortissant à une branche spéciale; idées juridiques, religieuses, politiques : elles sont concrètes aussi, renfermées dans le particulier, ne s'élevant pas jusqu'à l'ensemble; tous les mots qu'il emploie sont à ce degré : *legare* c'est *cueillir*, *moissonner*; c'est un mot agricole, au plus, horticole; c'est même, s'il s'agit de moisson, la cueillette brute, sans choix; elle est déjà plus intelligente s'il s'agit de fleurs, une certaine préférence se fait jour : aussi l'on passe du sens de *moissonner* à celui de *cueillir*, puis de celui de *cueillir* à celui de *choisir*, de *trier*. Là le sens s'arrête : le Romain ne sait pas lire, au moins les lecteurs sont peu nombreux; plus tard, lorsqu'il lit, il le fait difficilement, il cueille lettre à lettre ce qui est écrit, souvent par écriture lapidaire, car lire est d'abord épeler; voilà une

cueillette toute intellectuelle. Il cueille seulement des yeux, car *legere* signifia d'abord lire tout bas. Des yeux la cueillette passe à la voix, car le français *lire* signifie aussi : lire à voix haute. On comprend que la cause d'ascension des idées vient du développement de la civilisation ; plus celle-ci s'élève, plus le sens passe du matériel à l'intellectuel. Ce point d'ailleurs se conçoit aisément, il n'est pas besoin d'insister.

Ce qui est moins connu, c'est après l'ascension, la cause de la descente. Sans doute, à une extrême hauteur, on est porté de soi-même à descendre, on éprouve un certain vertige, et nous noterons tout à l'heure ce vertige parmi les causes de mouvement descendant et même de chute assez brusque. Cependant il existe une autre cause, contingente cette fois, mais plus prochaine. C'est l'arrêt brusque de la civilisation ou plutôt le recommencement de la barbarie. On peut s'en convaincre en continuant l'exemple ci-dessus. La civilisation romaine s'éteint ; voici l'invasion des barbares. Ils prennent, il est vrai, la langue des vaincus, mais ils ont conservé leurs propres idées. Quelles sont-elles ? Ce sont des idées barbares comme eux-mêmes, matérielles, concrètes. Pour les exprimer ils n'ont que les mots abstraits des vaincus. Que vont-ils faire ? Garder ces mots, mais en faire descendre la signification à leur propre niveau, de l'idée abstraite à l'idée concrète correspondante, de l'idée immatérielle à une idée matérielle. C'est ce qui a lieu et les preuves en abondent. *Singularis* qui en latin signifiait : *unique*, *seul*, et avait un sens général, était un adjectif ; il devient en français, en même temps qu'un substantif, le nom d'une espèce animale, celui du *sanglier*. De même *natalis*, natal, devient, avec un sens restreint et concret, le vocable qui désigne la naissance du Christ, *Noel* ; *auricularis*, qui désigna tout ce qui concerne l'oreille, ne signifie plus qu'une des choses matérielles qui la touchent, l'*oreiller* ; *operare*, qui signifiait tout ouvrage en général, ne s'applique plus qu'à l'ouvrage manuel : *ouvrier* ; et nous avons déjà cité *labor*, le travail en général, qui devient un travail à la fois matériel et spécial, le *labour*. L'abaissement de la civilisation a amené celui de l'idée ; ce dernier a amené à son tour l'abaissement du sens du mot, jusqu'à ce que, comme nous le verrons, il se relève avec la civilisation elle-même.

A côté de l'ascension et de la descente, même de la chute de la civilisation amenant celle de l'idée, il existe d'autres causes générales qui opèrent aussi ce double mouvement. Une des plus remarquables est la différence qui existe entre le langage populaire et le langage lettré, ce qu'il faut traduire par l'état d'esprit différent des

deux classes. Le français, par exemple, est issu du latin, mais non du latin classique, seulement du latin populaire. Or, celui-ci avait conservé aux mots la signification matérielle et concrète, tandis que le latin classique avait imprimé à ses mots le sens abstrait. Ainsi, le français *feu* vient du latin vulgaire *focus*, le foyer, toujours resté matériel, tandis que le latin *ignis* avait pris souvent le sens intellectuel ou au moins général, comme le témoigne l'adjectif de seconde couche *igné*; de même *urbs* s'était spécialisé à la ville de Rome et en même temps immatérialisé, mais le latin vulgaire *villa* avait gardé son sens matériel et est devenu *ville*. Si le français est dérivé du latin populaire, c'est d'abord parce que celui-ci seul était parlé; ensuite parce qu'il avait gardé le sens concret qui convenait seul. Il en est ainsi dans l'intérieur de la même langue. Le français populaire, pour exprimer l'idée de *tête*, à côté du mot plus distingué et non populaire *chef*, dérivé de *caput*, a tiré de la basse latinité *testa*, le tesson, une image qui a servi à l'expression du mot *tête*. Celui-ci à son tour s'était ennobli et désignait souvent l'esprit, l'intelligence, le français populaire l'a remplacé au physique par le mot *boule*; sa boule, pour sa tête; ma-boule, mauvaise boule, pour insensé. La langue verte, ou argot, infraposée à la langue populaire elle-même, a créé des expressions nouvelles, plus matérielles encore; il en est de même du jargon des diverses professions. Cet antagonisme persistant entre la langue savante et la langue populaire est donc une cause persistante du mouvement alternant d'ascension et de descente. Lorsque le sens d'une idée s'est trop élevé, le peuple ne le comprend plus, et comme c'est lui qui fait la langue et qui la défait, il rabaisse brutalement le sens de cette idée, le matérialise de nouveau. Ce procédé est sans doute moins énergique que celui de changement total, de disparition d'une civilisation, mais il est plus persistant; c'est un régulateur parfait du mouvement du langage. Lorsque les idées se sont trop sublimées par une distillation psychique, le langage vulgaire les ramène à un état solide par l'introduction de mots nouveaux tirés des images de choses visibles et sensibles.

Mais le mouvement des idées peut avoir lieu sans toutes ces causes extérieures; une seule intérieure suffit; le besoin de s'élever, quand le sens est tout à fait matériel; celui de retomber par l'effet naturel de la pesanteur, lorsqu'il est devenu trop abstrait. Ces abstractions sont une fatigue, un état anormal pour l'homme; elles ne pourraient persister au delà d'un certain temps ni s'élever trop haut; il faut qu'elles se retrempent de temps en temps dans le fond concret qui les a produites, au risque de ne plus être comprises, de

même que l'oiseau, après avoir volé, doit se reposer à terre. Cela est si vrai que le mot qui les porte s'exténue à son tour, il s'abrège, se vide, n'exprime souvent plus que des relations, prend une signification trop générale, il finit par s'éliminer, et bientôt même dans sa fonction un mot plus matériel le remplace. On voit ainsi les civilisations les plus avancées disparaître parce que les peuples qui les portaient n'en ont plus la force, et qu'ils ont dégénéré par le développement de l'intelligence sans contrepoids, ce sont des barbares venus de l'est ou du nord, qui peuvent porter l'idée, quelquefois plus pesante que les armes elles-mêmes. Ils l'abaissent temporairement, puis celle-ci les relève, enfin tous les deux progressent ensemble, et il en résulte à la longue une civilisation supérieure à la première. De même, chez l'individu isolé, les fonctions cérébrales peuvent nuire aux autres; si elles deviennent exclusives, et à leur tour dégénèrent, on ne peut plus les raviver qu'en mettant en exercice des fonctions inférieures. Tout cela tient au même ordre d'idées.

Tels sont les principes généraux; nous allons maintenant entrer dans quelque détail et surtout établir par des exemples ce que nous avons avancé. Nous examinerons successivement :

1° Le mouvement ascensionnel des idées, les différents genres d'ascension, leurs procédés et leurs causes;

2° Le mouvement descendant des idées, ses différents genres, ses procédés, ses causes;

3° L'alternance des deux mouvements;

4° Le mouvement latéral des idées, ses divers moyens.

I

Le mouvement ascendant ne consiste point seulement à convertir un sens *matériel* en sens *immatériel*, celui d'une chose visible en celui d'une chose invisible et insensible; il consiste aussi à convertir le sens *concret* en sens *abstrait*, et enfin celui d'une chose *vulgaire* et même inférieure, pris en mauvaise part en celui d'une *chose supérieure* et respectable. Nous ne nous sommes attaché jusqu'à présent qu'au premier genre de conversion, comme étant le plus sensible, et de nature à nous faire mieux comprendre, mais les autres ne sont pas moins importants.

Il s'agit d'abord de donner des exemples de la première, c'est-à-dire de la conversion du matériel en immatériel; c'est le premier genre de conversion. Mais celle-ci ne s'opère pas en une seule fois, le sens évolue peu à peu, et d'abord en un sens mixte qui n'est pas

encore tout à fait immatériel, mais qui transporte d'un objet à l'autre, par image, par symbole; c'est la *période métaphorique*. Quelquefois même on s'arrête à ce premier degré, sans aller au delà.

La langue latine et la langue grecque possèdent de nombreux cas de cette idéalisation. Nous avons déjà cité *legere*, qui du sens matériel de *récolter*, parvient au sens immatériel de *lire*; il a passé par le degré intermédiaire de *trier*. L'exemple de *virtus* est bien connu; il a exprimé la *force* bien longtemps avant de signifier la *vertu*, et il conserva même longtemps les deux sens; ce n'est que le français qui l'a dépouillé du premier, et n'a plus conservé que le second. L'exemple d'*animus* est non moins connu; du sens de *souffle* il a passé à celui d'*esprit*, après avoir traversé celui de *vie*. Ce sujet est si intéressant, quoiqu'il ne soit pas tout à fait nouveau, que nous ne pouvons résister au plaisir d'ajouter quelques exemples moins répandus. *Lentus* n'a d'abord signifié qu'une qualité matérielle, celle de *pliant*, *souple*, et aussi, mais plus tard, de *visqueux*. D'ailleurs ces deux sens se traversent, c'est la signification qui apparaît dans plusieurs vers de Virgile; puis l'idée de *faiblesse* vient s'y joindre; c'est le sens mixte métaphorique. Mais enfin le sens s'idéalise franchement; c'est celui de *lent*, *paresseux*, parce que la lenteur, la paresse ne présentent pas de résistance, pas plus que le souple osier. Il en est de même de *lenis*, doux au toucher, prenant le sens d'agréable; de *levis* et de *gravis*, qui exprimaient d'abord le poids léger ou pesant, mais matériel et qui passent ensuite à l'idée de poids moral, en traversant ceux de facilité et de difficulté; d'*intentus*, qui, après la signification de *tension* mécanique, passe à celle d'*attention*, de tension mentale; d'*integer*, entier, qui est devenu *intègre*. De même *intercedo*, interrompre, faire obstacle, est devenu en français *prier pour*, *intercéder*; *suborner* signifiait d'abord *orner*, *vêtir*, sens matériel et étymologique, puis il est devenu préparer en secret, *exhorter*; c'est le sens intermédiaire, et il a abouti à celui de *corrompre*. *Condono*, donner, a pris le sens de *pardonner*. *Clemens*, doux, ne s'entendait d'abord que de la température, puis, pris au moral, il a revêtu celui de *clément*; *ambitus*, l'action d'entourer, est devenu l'*ambition*; *humanus*, relatif à l'homme, est devenu : *affectueux*, humain; *langue* signifie la *langue*, mais s'étend au *langage*.

A l'origine, *probus* ne signifiait point bon, car la bonté est une qualité immatérielle, mais bien *sincère*, véritable : *probum argentum*; il est devenu l'expression de l'honnêteté, après avoir parcouru celle du *normal*, *naturel* : *labor im-probus*. *Æger*, après avoir signifié

malade a signifié *triste*, de même que *stomachus*, l'estomac, a exprimé ensuite la *colère*. Le mot *lætus* s'entendait d'abord du sol et signifiait *fécond* ; ce n'est que plus tard qu'il a atteint celui de *joyeux*, en passant par le sens intermédiaire, encore matériel, de *bien nourri* ; de même *largus* a passé du sens de *copieux* à celui de *généreux*. *Injungo* n'avait d'abord que le sens d'*ajouter*, il prit ensuite celui d'*enjoindre*, de même que *decidere*, couper, est devenu *décider*. *Inspiro*, souffler dans, est devenu *inspirer*. Les transformations du sens de *coquo* sont très remarquables. Il signifie d'abord *cuire*, puis *mûrir*, enfin *digérer*, et jusque-là la signification reste matérielle, tout en devenant figurée, enfin il prend le sens de *méditer*, *digérer intellectuellement* ce que l'esprit a perçu. *Adverto* passe du sens d'*aborder* à celui d'*être attentif*. *Articulus* signifie proprement la *jointure des os*, puis passe au sens de *membre de phrase*. *Immineo* exprime l'action d'*être suspendu*, mais prend bientôt celui de *menacer* ; la menace ressemble à un objet suspendu au-dessus de notre tête : l'image est juste. *Subjicio*, mettre sous, devient mettre sous les yeux, *exposer* : mettre sous les pieds, *soumettre*, *subjuguer* ; *spatium* est la *carrière* où l'on court, le sens se généralise et devient l'*espace* ; de même *tempus*, analogue au sanscrit *tapas*, chaleur, signifie d'abord la température avant d'exprimer le temps ; *simplex*, un seul pli, s'applique psychiquement pour noter la simplicité ; de même *vilis* a signifié *à vendre* avant d'exprimer l'idée de *vil*, en passant par l'intermédiaire de *bon marché*. *Putare*, c'est compter matériellement, et *reputare*, compter intellectuellement, réputer. *Erudire* est dégrossir un arbre, l'équarrir, avant le sens de dégrossir l'esprit, *ordiri* a celui de disposer le fil de la trame avant celui général de *commencer* ; *rivalis* signifie d'abord les *voisins d'un cours d'eau*, souvent en procès, avant de prendre le sens général de *rival*.

Quelquefois on s'arrête à mi-chemin, le sens se contente de devenir *métaphorique*, et n'est pas devenu intellectuel. C'est ainsi qu'*occidere* signifie d'abord faire *tomber*, puis *frapper fortement*, enfin *tuer* est encore une idée matérielle, mais elle est plus générale. De même *re-sisto* signifie d'abord *s'arrêter en se retournant*, puis *résister*, *lutter* ; *lapis*, la *pierre*, est devenu la *borne*, et *larva*, de masque, le fantôme ; de même *præ-radium*, l'immeuble donné à gage, devint *prædium*, l'immeuble quelconque. De même encore *gemma*, le bourgeon, est devenu la *perle*, objet encore matériel, mais qui cependant l'est beaucoup moins et passe à l'ordre d'ornement. C'est le *stade métaphorique* qui n'est pas toujours franchi. Il touche de près la catachrèse qu'on peut noter dans *vindemium*, qui est d'abord la récolte de raisin et s'applique ensuite à toutes.

Nous avons cité un certain nombre d'exemples du latin, parce que cette langue est plus connue et qu'en même temps elle n'est pas dérivée, ce qui a permis à l'évolution de s'établir d'une manière plus régulière, mais il en est ainsi dans toutes les autres. En grec, παθος a exprimé la souffrance physique avant d'exprimer la passion, qui est une souffrance morale; πρεσθυς, le vieillard, a ensuite signifié le roi, puis le prêtre; προβλημα, ce qu'on jette, ce qu'on met devant, a été le bouclier avant d'être le problème; τινω, payer, rendre, avant de venger; λογος fut d'abord la parole matérielle, passa par le sens de langage parlé, livre, étude, pour aboutir à celui de raison, par une épuration successive; δια-φερω signifiait d'abord *porter çà et là*, puis il a signifié métaphoriquement : *être dispersé*, être différent, dissident, et enfin être excellent, être utile; οραω, voir, a passé au sens de prendre garde, et ποιεω, du sens matériel de faire à celui de composer des vers. Quelquefois aussi on s'est arrêté en chemin et l'on n'a pas dépassé le sens simplement métaphorique; δυνω a signifié d'abord *descendre*, puis *descendre en ses habits*, s'habiller; πονεω, du sens d'*être fatigué* a passé à celui d'*être malade*, et δια-τριβω, de celui de *consommer*, *user*, à celui de *dépenser le temps*.

La transformation du sens s'observe en allemand de la même manière : *heilen*, guérir matériellement, a produit *Heiland*, sauveur, *Heilig*, saint; *laden*, charger, est devenu inviter, *citer en justice*; de même *beziehen* signifie matériellement *couvrir*, *occuper*, et intellectuellement *se rapporter à*; *Schlag* a le sens originaire de *coup*, mais passe à ceux de *battement*, *mesure* (sens métaphorique), puis à ceux de *temps* et de *races*; *ziehen* signifie proprement *tirer*, puis *tracer*, *creuser*, puis métaphoriquement *fabriquer*, enfin *engendrer*, *élever*. Quelquefois, comme en grec et en latin, la transformation ne dépasse pas l'état métaphorique. Par exemple, *unter-gehen*, de son sens originaire *aller dessous*, *aller au fond*, *sombrer*, passe à celui de *périr*, mais toujours matériellement; *graben*, de celui de *creuser*, passe au sens de *graver*. *Spreudeln*, qui signifiait d'abord *bouillonner*, passe au sens de *bredouiller*, et *springen*, sauter à celui d'*éclater*; lorsqu'un rocher éclate, les débris sautent. *Laden*, d'abord le *volet*, devient la *boutique*, parce que la boutique a son étalage, son volet.

En français, cette double acception d'un mot est très remarquable; il suffit de feuilleter un dictionnaire pour s'en convaincre; aussi n'en donnerons-nous que quelques exemples. Le mot *lâche* a un tout autre sens s'il s'applique à une chose ou à une personne; pour la première, il signifie : dont le lien est relâché, ce fut la première acception; pour la seconde il désigne un vice moral. On peut faire la même observation pour l'adjectif *fin* dans son double sens

matériel et intellectuel; de même pour le verbe *entendre* (par l'ouïe), ou *entendre* (par l'intelligence); *sentir* (par l'odorat) ou *sentir* (par la sensibilité); quelquefois les significations se séparent : *ouïr*, *entendre*; c'est même par la disparition d'*ouïr* qu'*entendre* a pris les deux sens. De même *voir* et *voir* (par les yeux de l'esprit); *biais* et *biais*; *éclater* (l'objet qui éclate) et *éclater* (de colère); *entêter* et *entêter*; *pointe d'une arme* et *pointe de l'esprit*, en passant par le stade simplement métaphorique : *pointe du jour*; *racine* de l'arbre et *racine* des mots; *presser* et *presser*. De même *cure* (guérison) et *cure* (soin); *charge* et *charge* (droit criminel). La liste serait infinie.

Nous n'avons observé que l'*ascension du matériel à l'immatériel*. Ce n'est pas la seule qui existe dans la transformation des idées. Il y en a deux autres : celle qui s'opère du *concret* à l'*abstrait*, non moins importante que la précédente, puis celle de ce qui est *vulgaire* ou *dégradé* à ce qui est plus *distingué*.

On emploie souvent les mots d'abstrait et de concret, mais parfois sans les saisir parfaitement et on tend à les confondre avec la distinction précédente en matériel et intellectuel; en effet, souvent l'immatériel est abstrait, mais pas toujours; quant au matériel, il peut être abstrait, quoique concret plus souvent peut-être. Le *concret* est, en dernière analyse, ce qui est *individuel*, *déterminé*; l'*abstrait*, ce qui est *général* ou *généralisé*. La blancheur est une idée abstraite, parce que la qualité qu'elle exprime est empruntée à une foule d'êtres. Le mot *solitaire* est abstrait parce qu'il peut s'appliquer à tous les êtres, et les adjectifs le sont pour la plupart; au contraire, quand on dit *un solitaire*, en parlant du sanglier, le sens devient concret, parce qu'il se surdétermine.

Après cette définition, qui coupe court aux équivoques, voyons comment l'évolution du sens s'est faite du concret à l'abstrait, du moins général au plus général, par un autre genre d'ascension. Le latin et le grec nous fournissent encore quelques exemples, mais nous en trouvons de plus nombreux en français, grâce à l'emploi des doublets. Nous en avons déjà cité un, *vin-demia*, qui signifia d'abord la *vendange*, mais seulement celle du vin, puis qui s'étendit à celle des autres fruits : de l'huile, etc.; l'huile n'est pas un objet plus intellectuel que le vin : il n'y a donc pas de confusion possible avec la division précédente, mais l'idée de toute vendange est plus générale, plus indéterminée que celle de la récolte du raisin seul; de même celle du *rival* est plus générale que celle du coriverain, *rivalis*. Il existe bien d'autres exemples; la seule fortune est d'abord toute pastorale, *pecunia* : c'est la richesse en troupeaux, puis elle s'entend de toute richesse. En français, où il y a, pour ainsi dire, deux

langues juxtaposées, les doublets ont fourni, l'un, le plus ancien, une expression concrète, le second, le plus récent, une expression abstraite, non pas toujours, cependant, car l'inverse peut se produire, mais ordinairement; d'autres fois, il est vrai, le doublet a eu une autre fonction, il a converti une idée matérielle en une autre immatérielle. A côté du vieux mot *sourdre*, qui ne s'applique qu'à la fontaine qui jaillit, est venu se placer le mot nouveau *surgir*, relatif à tout ce qui jaillit, même à tout ce qui se lève, comme le latin *surgere*. L'orgue, qui n'était qu'un instrument de musique, a généralisé son sens en devenant *organe*. Il en est de même de *frêle* qui ne s'appliquait qu'au corps de l'homme, ou au moins à un corps organique, et qui est devenu ou redevenu le mot *fragile*; le mot *solidus* étant devenu *sou* et s'étant limité à ce sens devient le mot général *solide*; *coucher* venant de *collocare* avait pris un sens restreint; bientôt il s'accompagne du mot *colloquer*, qui le généralise; de même le capital, *capitale* s'était réduit au *cheptel*, le capital en bestiaux, il se généralise de nouveau par le doublet *capital*. L'*oreiller* s'entendait d'un objet particulier concernant l'oreille; le doublet nouveau *auriculaire* s'entend ce qui concerne l'oreille en général, et non du seul coussin. Le verbe *mâcher* devient *mastiquer*; ce n'est plus avec les dents seules qu'il faut broyer, mais avec tout autre instrument. Le français avait restreint le sens du latin *navigare* à la seule natation en lui donnant la forme *nager*; le doublet *naviguer* lui restitue son sens primitif plus large, de même que le doublet *seing* (signature) est beaucoup plus étroit que le doublet *signe*, postérieur au premier; *calandre* dérivé de *cylindrus* est un cylindre particulier. La *trahison*, qui n'est qu'une *livraison* particulière, devint la *tradition* en général. Le *poison*, breuvage d'un genre spécial, eut pour doublet la *potion*, qui ne prit à son tour que plus tard un sens particulier. *Gagner* signifie d'abord *faire paître*, gagner par l'élevage, et ne prend que plus tard le sens général de *gagner*. Le processus est le même quand il s'agit de *tremper* et *tempérer*; *serment* et *sacrement*; *métier* et *ministère*, dérivés du même mot latin. Observons encore quelques cas : le mot *terroir*, qui marque un lieu géographique très restreint, se double du mot *territoire*, à signification bien plus générale. De même le mot *prison* a pour doublet *préhension*, dérivé comme lui du latin *préhensio* et dont la généralité est beaucoup plus grande. Il en est de même encore de *rançon*, qui a pour doublet *rédemption*. Tandis que *serrer* n'est qu'un mode spécial de disjonction qui ne s'applique qu'à un seul cas, le mot *séparer*, son doublet, a un sens tout à fait général. De même, l'*orteil*, qui n'est qu'une *articulation* spéciale du corps, a pour doublet l'*article*, qui a un sens

s'appliquant à toute articulation, où qu'elle soit située. La *rime* ne s'entend que d'un seul moyen d'obtenir la cadence dans un vers, c'est le mot le plus ancien, il est, par conséquent, surdéterminé, concret; au contraire, son doublet *rythme* indique tous les procédés qui concourent à cette cadence; sa source étymologique est pourtant la même. On peut faire la même observation pour *roture* et *rupture*; le premier de ces doublets est concret et exprime la rupture de la glèbe.

Le *devin* n'est qu'un des êtres au service de Dieu, tandis que son doublet l'adjectif *divin* comprend tout ce qui concerne la divinité. Enfin *épice* (espèces particulières au nombre de quatre), est devenu par son doublet *espèces*, beaucoup plus large.

Il faut nous arrêter dans cette nomenclature, mais n'oublions pas de dire que le doublet sert aussi au premier genre d'ascension, celui du matériel à l'intellectuel. C'est ainsi que le mot *entier*, dérivé de *integer*, et dont le sens est tout matériel, est devenu *intègre*, dont le sens est moral; que *senestre* (gauche), en devenant *sinistre*, a marqué aussi le même genre d'ascension; un exemple bien remarquable en ce sens c'est celui du mot *peser* (latin *pensare*), qui est devenu par son doublet *penser*, peser intellectuellement. Un autre qui ne l'est pas moins est celui de *cause*, devenu par son doublet *chose*, et tirés tous les deux du latin *causa*; le mot latin avait un sens intellectuel, le français lui en donna un matériel, *chose*, puis le sens se releva et redevint intellectuel, *cause*; il y a là un cas très curieux. De même *flatter* a signifié d'abord *toucher* du plat de la main. Le mot *fol*, *fou*, signifiait d'abord *soufflet* avant de désigner au moral l'esprit qui se fend.

Le sens *supérieur*, en ce qu'il devient général et abstrait, se teinte souvent d'une nuance d'*objectivité*, par opposition au sens *inférieur* et *concret* qui se teinte de *subjectivité*, mais cette nuance sera mieux observée à propos de la description de la descente de l'idée qui s'accomplit par le moyen du concrétisme et que nous étudions un peu plus loin.

Le *troisième* mode d'*ascension* de l'idée, c'est la transmutation d'un *sens vulgaire* et même ignoble en un sens *noble*. Cette ascension semble au premier abord peu fréquente, mais on en découvre des exemples nombreux en parcourant les divers argots et en étudiant les mots qui ont pénétré dans la langue courante. Nous en avons déjà cité un très frappant, celui du mot *tête*; il signifie d'abord un *têt*, *testa*, puis il est peu à peu adopté par le langage le plus élevé pour désigner la partie supérieure du corps, puis même l'intelligence; l'ascension est évidente. Plus tard, le langage populaire crée

divers mots : *boule*, *caboche*, pour le remplacer, et ces mots deviendront peut-être nobles à leur tour, en s'élevant. Les noms d'autres parties du corps ont la même origine ; c'est ainsi que la *peau humaine* a emprunté le nom de la peau d'animal avec sa fourrure, *pellis*, en abandonnant son nom primitif *cutis*. De même la *joue* a délaissé le sien qui était *gena* pour prendre celui de l'écuelle, *gabata*. Il y a là, il est vrai, une descente, si l'on part du point initial latin ; mais si l'on ne tient compte que du mot français, au contraire, le mot se relève, l'écuelle devient la joue, et la peau d'animal la peau humaine. De même, avec moins de distance, *spatula*, l'omoplate, devient l'*épaule* ; *perna*, le jambon, la jambe en espagnol, tandis qu'en français c'est *gamba*, la genouillère, qui a la même destinée ; le *boudin*, *botellus*, devient le *boyau*. D'autre part la poulette, *pullicella*, sera la *pucelle*. De la même manière *villa*, la maison, prend le sens de la *ville*. Mais ce relèvement est assez rare ; le mouvement inverse que nous trouverons tout à l'heure est beaucoup plus fréquent. On ne les trouve en plus grand nombre que dans les mots de métier qui proviennent de l'argot, lequel s'ennoblit en passant dans la langue courante. Dans le parler provincial *gosse* devient tout à fait synonyme d'*enfant* ; *quille* tend à remplacer *jambe*, et le mot *panse*, synonyme de ventre, est devenu français. Il serait trop long de décrire ce processus, qui exigerait une étude spéciale.

Tels sont les trois modes d'ascension ; par quels moyens les réalise-t-on ? Nous l'avons indiqué en substance ; arrivons à quelques détails.

Nous venons de décrire suffisamment le cas de l'absence de moyen, celui où on n'emploie aucun adjuvant et où la mutation de sens s'opère seule par la force vitale et le mouvement spontané de l'idée. Mais comment les adjuvants que nous avons décrits viennent-ils aider à ce mouvement ?

Le premier moyen est l'emploi de doublets ; nous l'avons suffisamment décrit tout à l'heure, en ce qui concerne le français. Qu'il nous suffise d'ajouter qu'ils existent aussi, quoique moins nombreux, dans les autres langues romanes. Parmi les langues germaniques, l'anglais en possède un grand nombre ; ils ont un emploi remarquable ; certaines idées se servent pour s'exprimer d'un mot d'origine française et d'un autre d'origine saxonne ; le premier a un caractère d'une plus grande abstraction, tandis que le mot saxon reste concret. C'est ainsi que les animaux de boucherie ont un nom saxon s'il sont sur pied, s'ils existent dans leur individualité ; qu'au contraire ils revêtent un nom anglo-normand s'ils sont considérés dans leur généralité et dans un sens partitif, comme viande de bou-

cherie; on peut citer *ox* et *beef*, pour le bœuf; *lamb* et *mutton*, pour le mouton; *calf* et *veal* pour le veau. Ce sont les exemples les plus frappants, mais le système est beaucoup plus étendu. Partout l'élément anglo-normand est supérieur à l'élément saxon, en ce sens qu'il traduit des idées plus générales et plus immatérielles; il relègue celui-ci au second plan, comme le Normand vainqueur avait relégué l'Anglo-saxon vaincu.

Nous voudrions rappeler ici en quelques mots l'origine des doublets, et établir la synthèse de ce phénomène lexicologique. Il est plus sûr de prendre quelques langues pour exemple que de définir d'une manière abstraite. En France, les doublets se forment de plusieurs manières, ou plutôt constituent plusieurs couches. Les voici. C'est au XVIe siècle que la langue française sembla pauvre; lors de la renaissance de la littérature, elle ne pouvait fournir les nuances, mais seulement les idées principales; or les nuances étaient nées dans l'esprit; on ne pouvait plus les exprimer en latin, puisque le latin était devenu langue morte, mais c'est à lui qu'on eut recours; d'ailleurs, à un autre point de vue, la langue semblait vulgaire et même grossière et on chercha dans le fonds latin des expressions plus nobles. De là ces doublets, *fragile* tiré de *fragilis*, à l'encontre de *frêle*; *fabrique*, tiré de *fabrica*, contre *forge*: *portique*, tiré de *porticus* à la place de *porche*; *naviguer*, tiré de *navigare*, au lieu de *nager*; *ministère*, tiré de *ministerium*, au lieu de *métier*; *labeur*, tiré de *labor*, au lieu de *labour*. L'ancien mot venait bien du latin et on ne puisait pas à deux sources différentes, mais on y puisait d'une autre manière, d'une façon artificielle cette fois et non plus naturelle, ce qui faisait que le mot latin se trouvait artificiellement reproduit de plus près, mais privé de son âme, c'est-à-dire de son accent. Le nombre des mots français fut ainsi doublé. Les emprunts furent faits d'une seule fois, et après le XVIe siècle ne continuèrent pas; la langue française s'était assimilé entièrement ces mots nouveaux qui en formaient désormais partie intégrante; cependant ils ne pénétrèrent pas dans la langue populaire, ni dans celle des paysans; ces mots nouveaux, quoiqu'ils datent du seizième siècle, ne sont pas encore compris aujourd'hui par cette classe qui s'en tient aux mots antérieurs.

Dans notre siècle on a puisé de nouveau à la source latine, toujours d'une manière artificielle, mais dans deux buts différents, l'un scientifique, l'autre littéraire. Le premier emprunt a été très large, il s'est adressé aussi bien et plus au grec qu'au latin, et il a consisté en mots techniques qui constituent la langue savante. Le second, beaucoup moins important et moins utile, forme le néologisme pro-

prement dit; il a été employé par les littérateurs contemporains pour exprimer des nuances de pensées. C'est ainsi qu'on a vu naître *languide* à côté de *languissant*, *torpide* à côté de *croupissant*, *placide* à côté de *tranquille*, *hirsute* après *hérissé*, *religiosité* après *religion*; même on a surtout fait abus de ce procédé qui met de plus en plus la langue hors de la portée des non lettrés, et, ce qui est plus grave, lui imprime un caractère de plus en plus artificiel, tandis que la partie naturelle du langage doit toujours prédominer et s'assimiler peu à peu les autres éléments.

D'autre part, des doublets nous sont venus, et en grand nombre, du langage spécial; chaque argot de métier s'est infiltré peu à peu dans la langue commune qui a reçu de ce côté encore des affluents nombreux; l'argot des peintres, des autres artistes, aussi des gens de métier, a fait admettre un certain nombre de ses mots, comme représentant en même temps des nuances d'idées. Ce n'est pas tout : les patois provinciaux, après avoir été entièrement relégués, ont fait aussi leur apparition dans la langue commune, d'abord au travers de la littérature, qui les a recueillis et leur a donné droit de cité; ils avaient bien eu leur première apparition lors de la formation de la langue; enfin le langage trivial, même ignoble, la langue verte, a fait monter dans le langage normal, par le canal de la littérature, un certain nombre de ses expressions qui ont été bien reçues, parce qu'elles exprimaient avec énergie ce que le langage affiné ne représentait plus qu'avec trop d'affaiblissement et de mièvrerie.

Tel a été le processus des doublets dans la langue française. C'est toujours dans la langue dérivante, le latin, qu'on est revenu puiser; les emprunts faits ailleurs sont une quantité négligeable.

Dans la langue anglaise il en a été autrement; on a puisé à une double source, la source française et la source saxonne; nous avons vu comment pour rendre chaque idée l'anglais a souvent le mot saxon à côté de celui d'origine française; on pourrait en dresser une longue liste; il en résulte un nuancement très riche. Ce fait n'est pas d'ailleurs particulier à l'anglais : en Orient le turc emprunte à l'arabe la moitié de son vocabulaire; il en est de même du persan et de l'hindoustani; l'arabe est le fond commun, comme chez nous le latin; souvent la même idée, par exemple, se rend en turc par un mot arabe et par un mot osmanli, mais c'est le premier qui a presque toujours le sens le plus général et le plus abstrait. Il en est de même du japonais, qui fait le même genre d'emprunt au chinois. Le dédoublement des langues par les doublets est donc un fait fréquent, et il a toujours le même résultat : la généralisation, l'abstraction, l'idéalisation.

Il faut rapprocher de l'emploi du doublet celui du synonyme, c'est-à-dire du mot qui n'est pas étymologiquement apparenté avec le premier; par exemple, *travail* à côté de *labour*; le premier exprime le travail en général, comme l'a fait plus tard le doublet proprement dit *labeur*, de sorte que nous avons le mot *labour*, au sens matériel et comme à l'opposite un doublet, *labeur*, et un simple synonyme, *travail*, qui généralisent le sens. La synonymie a été ainsi détruite, mais au premier abord elle était parfaite. On pourrait écrire tout un chapitre de l'élévation du sens par les synonymes; c'est ainsi que la *vision* signifie l'action de voir physiquement, tandis que l'*intuition* est celle de voir intellectuellement.

Nous appellerons ce doublet sans racine étymologique commune mais ayant pour fonction de relever le sens, le *double mot*. Il peut aussi le déprimer, mais plus rarement, ou seulement polariser l'idée. Il est à plusieurs degrés et aboutit parfois au langage cérémoniel. Voici comment. Pour qu'il passe du sens trivial au sens noble, le mot est aidé dans cette ascension par la qualité de la personne dont il s'agit. Par exemple, au Cambodge le verbe *nager* s'exprime par une racine différente, suivant qu'il s'agit d'un homme quelconque, d'un chef ou d'un roi. En sens contraire, l'expression *moi* baisse à mesure que l'interlocuteur est plus élevé, et s'exprime par d'autres mots suivant les cas dans la plupart des langues de l'Extrême-Orient.

Le second moyen est l'*ordre des mots*. Il est employé en français pour exprimer l'ascension, quoique son emploi soit plus rare. On en peut citer cependant des exemples très remarquables, par exemple : *un pauvre homme* et un *homme pauvre*; dans le second le sens est pris au naturel, dans le premier il est idéalisé, il s'agit de la pauvreté de l'esprit et du caractère. De même *homme brave* et *brave homme*; le premier exprime la bravoure physique; le second la bonté morale; il en est de même d'*homme galant* et de *galant homme*, d'un *homme grand* et d'un *grand homme*. Dans tous ces cas, l'adjectif, lorsqu'il suit son substantif, garde son sens propre; au contraire, lorsqu'il le précède, il s'idéalise, se prend au figuré, à l'intellectuel. Comment s'est formé ce processus qui semble si étonnant? L'adjectif précédait le substantif; aujourd'hui encore, si l'on dit bien *un homme brave*, on dit plus difficilement *un homme bon*; il gardait là sa signification primitive; puis, sous l'empire de la loi du mouvement ascensionnel du sens, il s'idéalisa peu à peu, et de la qualité physique passa à l'expression de la qualité morale. A ce stade la qualité physique n'avait plus d'expression; pour l'obtenir il fallut placer l'adjectif après le substantif; encore cette situation

n'est-elle pas très usitée, et l'on recourt plus volontiers à d'autres adjectifs. Il serait donc inexact de dire qu'on est convenu de donner à l'adjectif dans ces locutions un sens lorsqu'il précède et un autre quand il suit; le langage n'a rien de conventionnel; il s'agit de l'ascension du sens d'un mot ayant pris l'habitude d'une position et qu'il faut ensuite déloger de cette place pour lui imprimer un autre sens.

Le troisième moyen consiste dans la *séparation* ou la *réunion* des deux parties d'un mot, d'un verbe composé. C'est dans l'allemand moderne que nous pouvons surtout observer ce résultat, quoiqu'on le trouve aussi en magyar, en anglais, mais plus obscurément. Il s'agit des verbes prépositionnels. On sait qu'en allemand, et c'est une des plus grandes difficultés de la grammaire de cette langue, dans les verbes prépositionnels il y a quatre prépositions : *autour*, *par*, *sur* et *sous*, qui tantôt sont réunies en un seul mot avec le verbe, tantôt s'en séparent suivant le sens, tandis que toutes les autres prépositions s'en séparent toujours. Or voici quelle est la variation du sens suivant les diverses positions. Tantôt la préposition reste préposition véritable avec un sens purement local; tantôt de préposition elle devient adverbe, prend un sens général; bien plus, elle imprime par là au verbe lui-même une modification de sens. Voici quelques exemples, *um-schreiben* (autour-écrire), s'il est inséparable, signifie *écrire autour de*; s'il est séparable, il signifie : *écrire de nouveau*, parce qu'alors la préposition *um*, de préposition signifiant *autour*, devient adverbe signifiant *de nouveau*. De même *umreisen*, inséparable, signifie : *voyager autour de*, et inséparable, *voyager en faisant un détour*.

Le quatrième procédé est celui des *substantifs* ou *adjectifs composés*, très nombreux. Il élève souvent le sens des mots, quoiqu'il ait plus fréquemment souvent l'emploi de le resteindre. On peut citer la *fausse clef*, qui signifie non que la clef est fausse, puisqu'elle ouvre bien, mais qu'elle est obtenue au moyen d'un faux et par conséquent qu'elle n'est fausse qu'intellectuellement. Il en est de même du *sang-froid* qui ne signifie pas que le sang est froid, mais que l'esprit est calme, quoique les deux ne soient pas sans corrélation. De même dans *bas bleu*, *cordon bleu*, la signification est devenue tout intellectuelle. On peut ajouter : *franc-maçon*, *saint-siège*, *morte-saison*, et dans le sens inverse *sage-femme*.

Au substantif ou à l'adjectif composé il faut joindre le verbe composé, c'est-à-dire prépositionnel, en dehors de celui tantôt séparable, tantôt inséparable, que nous venons de classer. En latin, en grec, en sanscrit, ce verbe passe peu à peu du sens matériel à celui figuré,

puis au sens intellectuel, en conservant à la fois souvent toutes ses significations; parvenu au français, il ne garde plus que la dernière. *Convertere* a signifié d'abord tourner matériellement, puis changer; il n'a conservé que ce dernier sens en français dans *convertir*. *Corrigo* a signifié d'abord *redresser* physiquement, puis réformer; en français *corriger* n'a plus que la seconde signification.

Le cinquième procédé, celui de la dérivation, est très riche en mouvements, tantôt pour le mouvement ascendant, tantôt pour le mouvement descendant. On peut dire que la plupart des substantifs dérivés sont des substantifs abstraits, non seulement ceux qui forment les substantifs abstraits proprement dits : *blancheur*, *froideur*, etc., mais presque tous les autres. Il suffit de citer avec diverses désinences : *blanchissage*, *mandataire*, *mandant*, *amateur*, tous les substantifs en *ion*, *action*, *destination*, *malice*, *malignité*, *oiseux*, *ouvrage*, *ouvrier*, *roulement*; presque seuls, les substantifs non dérivés expriment des idées concrètes. Ce qui est plus remarquable, c'est que diverses désinences peuvent s'attacher au même mot et le varier; on peut citer sans plus d'explication *matinal* et *matineux*; *pitoyable* et *piteux*; *douceâtre* et *doucereux*, *oiseux* et *oisif*, *valide* et *valable*; seulement il y a plutôt là divergence de sens qu'ascension. Mais celle-ci est quelquefois bien marquée, par exemple, dans *froidure* et *froideur*; *rigidité* et *rigueur*; *valeur* et *vaillance*; *couleur* et *coloris*, où l'on passe du matériel à l'intellectuel.

Tel est l'emploi, pour l'ascension du sens, des divers moyens que nous avons ci-dessus décrits.

R. DE LA GRASSERIE

(*La fin prochainement.*)

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

I. — Philosophie générale

Henri Berr. L'Avenir de la Philosophie, *Esquisse d'une synthèse des connaissances fondée sur l'histoire* (Paris, Hachette, 1899).

L'ouvrage de M. Berr a été accueilli avec faveur, et il méritait de l'être. Ce n'est pas que j'en goûte également et sans réserve toutes les parties, ni que la doctrine qu'il y expose me semble toujours assez précise ou qu'elle entraîne mon adhésion entière. On aurait pourtant mauvaise grâce à lui faire un crime d'une certaine recherche de l'éloquence, aussi bien qu'à exiger de lui la solution définitive des graves problèmes dont il raconte l'histoire. N'est-ce pas déjà un travail louable que de l'avoir discutée comme il l'a su faire, d'avoir indiqué une orientation dans la critique de tant de systèmes, et écrit un livre personnel, digne d'être médité?

La matière de ce volume est distribuée en deux parties : l'une traite *de la méthode pour conduire sa raison dans la recherche de la vérité*, et c'en est la partie proprement historique et critique; l'autre, *de la méthode active pour établir la vérité*, et c'est la partie constructive, originale. Je ne m'attarderai pas à parler de la première, si attachante qu'elle soit, et me borne à reproduire le plan général sur lequel elle est conçue.

« Pour que la pensée humaine, écrit M. Berr, fût capable d'atteindre la vérité, il faudrait que l'esprit ne fît qu'un avec la nature, la connaissance avec la réalité, le sujet avec l'objet. La philosophie est possible, cela veut dire : le sujet et l'objet ne font qu'un; la philosophie est impossible, cela veut dire : le sujet est distinct de l'objet ou bien ne sait pas si, oui ou non, il en est distinct. Parmi les classifications philosophiques qu'on peut proposer, on n'en saurait concevoir de plus générale que celle qui oppose le dogmatisme et le scepticisme. — Il est évident, d'autre part, *à priori*, que le dogmatisme peut se présenter sous trois aspects différents : selon que le sujet est ramené à l'objet, ou que l'objet est ramené au sujet, ou enfin que le dualisme apparent se résout de quelque manière en unité : c'est le matérialisme, l'idéalisme ou le monisme. — Tous les systèmes, me semble-t-il, entrent aisément dans ces cadres... »

Soit. Mais cette dernière remarque relative au dualisme, lequel ne va guère sans accorder l'antécédence, le plus souvent, à l'élément spirituel, nous avertit aussitôt que le terme de *monisme* ne doit pas

être employé seul, qu'il doit toujours recevoir une qualification. Ainsi je dirais : monisme matérialiste, monisme spiritualiste, monisme dynamique, monisme idéaliste, monisme logique. M. Berr, notons-le en passant, ne distingue pas assez clairement ce monisme de forme logique, qui se trouverait ainsi confondu avec l'idéalisme ordinaire. Ajoutons, quant à l'opposition fondamentale du dogmatisme et du scepticisme, qu'il se glisse inévitablement quelque dogmatisme dans le scepticisme, et quelque scepticisme aussi dans le dogmatisme. M. Berr ne signale-t-il pas lui-même un rapprochement possible entre Hume et Spinoza?

Rien de moins précis, du reste, que ces qualifications, tout utiles et même nécessaires qu'elles sont pour nous guider. Un moment arrive toujours où un système ne se suffit plus à lui-même et change de figure. On peut le vérifier à chaque page dans le présent volume. M. Berr y fait voir à merveille les aspects variés de chaque doctrine; il découvre les secrètes bifurcations de la pensée du maître, qui jetteront les disciples sur des voies différentes, parfois contraires. Une même question réapparaît constamment devant l'esprit, après qu'on a tenté de si longs efforts pour la résoudre, et cette dramatique histoire des luttes philosophiques n'est pas sans laisser une impression pénible : il semble voir des ouvriers battant à coups redoublés une muraille, dont aucune parcelle ne se détache, et qui ne rend que du bruit sous le marteau.

Est-ce à dire pourtant que ces analyses poursuivies à travers les siècles aient été infructueuses, que l'esprit humain n'ait rien gagné en ses recherches patientes, que la philosophie, enfin, n'ait point progressé de quelque manière? Ce n'est pas l'avis de M. Berr, et je ne lui donnerai pas tort. Il ne s'agit que de s'entendre sur la nature de ce gain et le sens de ce progrès. Le profit incontestable de la philosophie est qu'elle définit mieux ses problèmes et met des idées plus nettes sous les mots dont elle se sert. Son progrès non moins certain consiste à s'appuyer sur les sciences exactes, à se rendre compte qu'elle ne vaut que ce que vaut la science elle-même, et que tout système n'est jamais qu'une hypothèse rationnelle, c'est-à-dire une formule abstraite résumant les faits pour notre entendement. Je ne suis pas assuré que M. Berr et moi nous voyons les choses du même point de vue. Ne déclare-t-il pas cependant que, « ce qui progresse, c'est la science comme instrument de révolution des problèmes philosophiques », ou encore que « la philosophie ne progresse que dans la mesure où la science l'achemine vers la preuve et la détermination de l'unité qu'elle postule »?

Mais voyons maintenant ce que sera la « méthode active pour établir la vérité définitivement », dont nous parle M. Berr, ou peut-être, en même temps, ce qu'elle fut, car il semble bien qu'il nous offre ici à la fois l'exposition d'une doctrine personnelle et la constatation d'un procédé qui se révélerait avec évidence dans la recherche scientifique

ou philosophique, d'une tendance qui dominerait dans l'histoire.

Sous ce titre, *Le savoir positif*, M. Berr comprend : 1° le savoir psychologique, 2° le savoir scientifique. Or, le savoir psychologique, pour lui, c'est essentiellement la compréhension du *moi* comme *réalité une* : unité *sentante*, qui se développe à travers le *sentiment* d'une part et la *sensation* de l'autre, s'épanouit ici en *émotion* et *volonté*, là en *représentation* et *intelligence*, et *unifie* sans cesse ces formations secondaires que la conscience découvre en soi. « Pas plus, écrit-il, que de la représentation on ne peut tirer l'appétit, — en quoi les intellectualistes ont eu tort, — de l'appétit on ne peut tirer la représentation — ce qui fait hésiter les volontaristes; tandis que la sensation — en quoi les sensualistes ont vu juste — se dédouble en représentation — par suite en intelligence — et en émotion — par suite en appétit et volonté : ce n'est pas sans raison que le langage spontané a créé ce verbe ambigu *sentir*. Mais il y a quelque chose dans l'intelligence et la volonté qui n'est pas dans la sensibilité — c'est pourquoi intellectualistes et volontaires critiquent à bon droit les sensualistes. Et ce quelque chose, c'est l'Unité réelle qui fonde le moi : c'est elle qui meut l'intelligence, et c'est elle qui règle la volonté. »

Le savoir scientifique repose à son tour sur cette vérité — tardivement apparue, nous dit M. Berr — que l'objet ne peut être connu que s'il ressemble à quelque degré au sujet. La science, tout comme la psychologie, c'est une application spontanée de la psychologie au non-moi. Il y aurait donc dans la science un anthropomorphisme indéniable et inévitable. Mais que prouve cela? Rien d'autre, à mon sens, sinon que la science est une construction de l'esprit, aussi bien que la philosophie, une suite de symboles qui recouvrent plus ou moins exactement la réalité, et qui restent partant modifiables. Il n'en résulte pas d'ailleurs que ce procédé symbolique signifie le transfert du moi au non-moi, au sens littéral, ou la diffusion de l'*être absolu* dans les parcelles d'être que nous sommes; mais simplement que les faits se laissent mettre dans les cadres de notre logique, — ce qui permet d'induire (et sur ce point je demeure d'accord avec M. Berr) à quelque relation profonde entre les événements de la conscience et ceux du monde extérieur.

« Nos *hypothèses rationnelles*, écrivais-je moi-même en un livre récent, ne sont, si l'on veut, que des formules qui nous servent à retenir le plus grand nombre de faits possibles. Elles ont pourtant chance de répondre à une réalité objective (nos *lois empiriques* y répondent certainement), et le langage du réalisme naïf est ici justifié. Il me paraît contradictoire de dire que l'esprit humain, construit comme il est, réussirait encore à mettre de l'ordre dans un monde même qui serait *désordonné* : ni le monde ne serait vraiment désordonné dès qu'il y aurait un ordre possible pour l'esprit, ni l'esprit ne serait construit comme il est dans un univers différent du nôtre. »

Et plus loin : « Il demeure non moins vrai que tout l'édifice scientifique se construit en vertu des relations constantes des mouvements cérébraux avec les formes d'énergie de l'univers. L'être sentant est en accord avec son milieu; la pathologie, en étudiant les organismes désaccordés, témoigne encore en faveur de cette harmonie, sans laquelle nulle faculté, nul exercice de l'esprit n'est plus concevable ».

J'ai pris la liberté de faire cette courte citation, dans l'espérance d'exprimer ma pensée plus nettement. Grande est la difficulté d'être toujours clair en ces matières, et il arrive à M. Berr de n'en pas triompher, ici et là, dans les pages où il aborde la question capitale de son travail, ce qu'il appelle la « transposition du problème métaphysique en problème scientifique ». La philosophie — il l'a montré — est née d'un principe d'unité, d'un besoin d'unité, et elle s'efforce d'aboutir — elle a abouti — à une conception unifiante. Or, la thèse du philosophe devient l'hypothèse prudente qui vivifie la science et que la science vérifie. L'anthropomorphisme subsiste dans cette philosophie transposée. Il subsiste dans la *connaissance mathématique* : la continuité inhérente à la « réalité une » du moi s'y manifeste par le principe d'*identité* et par les concepts d'*espace* et de *temps*; la mathématique pure introduit le continu dans le discontinu, et le savoir empirique qui relève d'elle s'appuie également sur les principes de continuité et de causalité. Il subsiste dans la *connaissance historique*, ou science du discontinu en tant que discontinu : la mathématique considère l'unité qui est sous le multiple et le changeant, — l'Historique, l'unité qui devient dans le multiple et par le changement; l'Historique est la science de l' « unité dynamique », suggérant l'idée nécessaire de loi, de plan, d'ordre.

Reste cependant à expliquer, à se représenter au moins de quelque manière, comment il peut y avoir à la fois multiplicité et unité, et comment se *concilient* ces sciences contradictoires, la Mathématique et l'Historique. Le type de la situation serait donné encore par le moi. « S'il s'offre à nous, écrit M. Berr, un moyen de concevoir la multiplicité dans l'unité, c'est bien par ce quelque chose d'incontestable et de contradictoire, — qui est l'expression intérieure, psychologique, de la division dans l'indivis, — la *sensibilité*. » Nous parvenons enfin à une « conception du tout comme unité où une sensibilité diffuse se détermine en unités sentantes et unifiantes. — Unité, unification et sensibilité, voilà, semble-t-il, le minimum, le résidu d'anthropomorphisme sur lequel repose définitivement l'explication des choses. » — « Le monisme, qui est le terme de la philosophie dogmatique, interprète en certitude une hypothèse, et, en même temps, un vœu d'unité. »

Ces dernières citations — prises des *Prolégomènes à toute spéculation future*, qui sont le résumé de l'ouvrage établi par M. Berr lui-même — achèveront d'en caractériser l'esprit et la tendance : « La Science s'attaque à l'Etre. L'être qui est, l'être qui se fait, les rapports

dans l'être de ce qui est avec ce qui se fait : voilà le triple objet de la recherche synthétique. Mais l'unité qui est se prouve à mesure qu'apparaît mieux l'unité qui se fait. Ainsi, c'est le problème de l'unification qui doit orienter la synthèse des sciences. — Mais l'unité ne serait prouvée définitivement qu'une fois faite. L'histoire humaine prend dès lors une importance double, spéculative et pratique. Elle est quelque chose d'inachevé : l'unification aboutit dans l'humanité à la pensée consciente qui la continuera. — L'histoire et la sociologie ne sont que des points de vue : il y a une synthèse historique à créer, pour préciser la loi humaine et les résistances à l'accomplissement de cette loi. — L'histoire est le nœud de la science et de la vie : par elle, la Synthèse règle l'activité, la règle d'activité détermine le rôle et l'avenir de la synthèse. Ce qu'est la psychologie à la conception de la science, l'histoire l'est à la direction de la synthèse : et, comme l'anthropomorphisme, l'anthropocentrisme est légitime, à condition d'être bien entendu. — Il y a un inconnu immense : il n'y a pas d'inconnaissable. L'humanité possède la vérité, mais comme hypothèse... Elle vit sur un dogmatisme expectant... »

J'ai déjà marqué plus haut certaines réserves que me paraît comporter cette doctrine, autant surtout qu'elle se présente comme un réalisme métaphysique. Je ne méconnais aucunement pour cela ce qu'elle enferme de positif, et note cette expression de « dogmatisme expectant » qui y apporte une atténuation habile. J'ajouterai que je partage l'opinion de l'auteur en ce qui regarde l'inconnaissable, la morale, le problème de l'obligation. Je lui reprocherai tout au plus d'avoir traité un peu sommairement de classification, de sociologie, etc. Mais il a voulu être complet et suivre l'épanouissement de sa pensée dans tous les domaines de la spéculation et de l'action. Son ambition est élevée, sa visée pratique est juste. Quelle sera la fortune de cette « philosophie de la Synthèse »? Je ne sais, je regretterais même que M. Berr ait donné un nom à sa philosophie, si une devise heureuse n'assurait parfois le succès autant ou mieux qu'un raisonnement solide.

L. ARRÉAT.

Paul Deussen. LES ÉLÉMENTS DE LA METAPHYSIQUE. Traduction du Dr *E. Nyssens*. Paris, Librairie Académique, Perrin et Cie, un volume in-12, de XXIV-315 p., 1899.

M. le docteur Nyssens vient de traduire un ouvrage de M. Deussen, qui date déjà de plusieurs années. Cet ouvrage est un manuel complet de philosophie conforme à la doctrine de Schopenhauer. M. Deussen, savant indianiste, rapproche volontiers des doctrines de son maître les maximes qu'il rencontre chez les poètes et les savants indiens. On sait, d'ailleurs, que Schopenhauer confrontait volontiers ses propres théories avec les doctrines religieuses de l'Inde. M. Deus-

sen nous paraît toutefois avoir infléchi, non point la lettre du système, mais l'esprit qui l'anime, dans le sens biblique et chrétien. Schopenhauer, qui détestait les Juifs, aurait senti vivement cette nuance. Ajoutons, au surplus, que c'est là une simple nuance, et que le rapprochement n'a rien de forcé. M. Deussen a l'esprit religieux, tandis que Schopenhauer a plutôt l'esprit voltairien. Voilà la différence.

L'ouvrage se compose de deux parties : l'une très courte, l'autre développée. La première contient, en abrégé, le système de la physique; c'est une étude du monde faite du point de vue empirique. La conclusion en est toute matérialiste; mais l'auteur dénonce l'insuffisance de ce matérialisme et la nécessité de lui superposer une métaphysique.

La deuxième partie a précisément pour objet le système de la métaphysique; c'est encore une étude du monde, mais faite cette fois du point de vue transcendantal. M. Deussen suit pas à pas la marche adoptée par Schopenhauer dans son grand ouvrage; et il étudie successivement la théorie et la connaissance, la métaphysique de la nature, la métaphysique du beau et la métaphysique de la morale. Notons quelques différences secondaires. C'est ainsi que l'exposé et la démonstration des trois éléments *à priori* de la connaissance est beaucoup plus systématique chez notre auteur que chez son maître. C'est ainsi encore que M. Deussen admet, contrairement à Schopenhauer, que nous avons conscience de notre liberté. La théorie du caractère intelligible et immuable semble également avoir subi chez lui quelques modifications. D'ailleurs, tout en exprimant à maintes reprises son admiration profonde pour Schopenhauer et pour Kant, l'auteur réclame toujours sa liberté de penser.

Les critiques que l'on pourrait adresser à M. Deussen, on les adresserait en réalité à Schopenhauer lui-même. M. Deussen ne dissimule pas les difficultés presque insurmontables du problème métaphysique. L'intellect, simple agent de la volonté dans son objectivation illusoire, est radicalement inapte à nous faire connaître la chose en soi. Il faut donc user de détours; et il ne semble pas, malheureusement, que ces détours nous mènent au but. La découverte de la volonté comme chose en soi demeure toujours arbitraire, car dans la conscience de notre vouloir il y a toujours entre le moi empirique et le moi métaphysique la barrière du temps. De plus, cette barrière est-elle bien la seule? Il ne semble pas que l'on puisse élaguer ainsi la forme de l'espace et celle de la causalité. Toutes les catégories paraissent concourir en vue de la constitution de chacun des états de la conscience. La base du système est donc assez fragile. Que dirons-nous des efforts de M. Deussen pour éclaircir la question difficile de la nature et du rôle des Idées? La chose en soi se trouve ici à la fois une et multiple, par une sorte de confusion qui rappelle l'Identité absolue de Schelling; et on conçoit mal que ces aspects de l'être métaphysique soient autre chose que des points de vue de l'intellect.

M. Deussen reproche à Platon d'avoir confondu l'Idée et le Concept; il nous semble qu'il n'évite pas, non plus que Schopenhauer, cet écueil. Sans doute, pour tout ce qui regarde le monde métaphysique, il nous avertit que nous ne saurions dépasser les bornes de notre intellect. Mais admettre le mystère, est-ce nécessairement admettre la contradiction? La difficulté s'accentue encore, si cela est possible, lorsqu'on vient à examiner les rapports entre l'affirmation et la négation de la volonté de vivre. Si M. Deussen se flatte d'avoir éclairci le problème de la liberté, nous craignons fort qu'il se fasse illusion. Jamais, d'autre part, la nature métaphysique et le rôle de la pitié ne nous ont paru si obscurs qu'après avoir lu l'explication très limpide qu'en donne M. Deussen. Cette négation qui s'enveloppe d'une apparence d'affirmation, cet ascétisme qui prend les dehors de l'égoïsme, tout cela est radicalement inintelligible. M. Deussen l'avoue, mais il en fait gloire au système. Avec Schopenhauer, il regarde le monde de la négation, lequel est sans doute le monde de l'inconscient absolu, comme un royaume de lumière. Cet abîme gnostique nous apparaît, au contraire, comme lamentablement ténébreux. Était-ce la peine, de la part de Schopenhauer, de tant railler la triade des sophistes pour en arriver à ces rêves étranges? « Rien n'est plus sûr que la lumière », a dit Malebranche. Il est probable qu'il n'aurait pas changé d'avis après la lecture de cet ouvrage.

J. Segond.

G.-L. Fonsegrive. Le Catholicisme et la Vie de l'esprit (Paris, Lecoffre, 1899).

Le titre de cet ouvrage dit plus qu'il ne semblera à plusieurs au premier abord. Il signifie une condition nouvelle de ce qu'on appelle l'apologétique. M. Fonsegrive estime que, si l'on veut écarter les doutes que laisse aujourd'hui dans l'esprit des jeunes gens, et des élèves mêmes des grands séminaires, la démonstration classique des vérités du Christianisme, on devra commencer par démontrer que le Christianisme, et plus spécialement le Catholicisme, fournit une doctrine complète de la vie, une doctrine vraie et supérieure à celle que les « religions athées » ou les « religions de la matière » proposent. Cette position lui permet de prendre de solides avantages. Il a raison à moitié quand il montre que, dans la conception païenne, les dieux sont les serviteurs de l'homme, alors que, dans la conception chrétienne, c'est Dieu qui est le maître et l'homme qui devient le serviteur. Il a raison surtout quand il fait valoir ce don de soi, cette soumission à la volonté divine, cet amour de Dieu, en un mot, qui marquent l'esprit chétien et qui furent, au degré du moins où l'Évangile les enseigne, des nouveautés dans le monde. Il s'en autorise pour conclure que « si le fond de la piété consiste dans l'amour, la seule religion où la piété se rencontre est assurément le Christianisme ».

Puis il ajoute : « Qu'est-ce qu'une religion où la piété ne se trouve pas? Ne serait-ce pas une religion d'où est absente la religion même »? Il serait peut-être plus juste de dire que c'est alors une autre sorte de religion, et c'est d'ailleurs, notons-le en passant, faire tort au Bouddhisme, sinon à l'Islamisme, que de lui refuser l'amour, qui s'adresse ici au médiateur divinisé, comme il arrive pareillement dans le Catholicisme.

Cette dernière remarque exigerait sans doute une explication. Mais laissons de côté toute comparaison entre l'état de doctrine et l'état de sentiment des religions diverses. Écartons, avec M. Fonsegrive, les reproches qu'on a adressés au Catholicisme d'opprimer le vouloir-vivre, d'entraver par la fixité de ses dogmes le développement de la vie religieuse, et de retomber au paganisme par la matérialité de ses pratiques; acceptons même pour un moment, comme il l'entend démontrer, que loin d'être une doctrine de la mutilation et de la mort, le Catholicisme est au contraire une doctrine de l'épanouissement, de la fructification complète de l'individu, « la seule qui soit adéquate aux lois essentielles de la vie ». En résultera-t-il cependant que le Christianisme est vrai dans ses dogmes et dans sa métaphysique? Ce genre de preuve suffira-t-il à remplacer les preuves directes de l'apologétique, ou même à préparer les esprits à les recevoir? La réponse me semble douteuse, et quelques catholiques intransigeants ou chagrins refuseront d'admettre cette nécessité où l'on serait de « retrouver, à l'aide de la foi, les assises de la raison », déformée par la philosophie du siècle, au lieu que l'on arrivait jadis tout droitement par la raison à la foi. Puis, cette nouvelle méthode suppose d'abord qu'on a la foi. Et si ce terrain commun vient à manquer, quelle route suivre?

Mais je n'ai pas qualité pour faire le procès à M. Fonsegrive sur ce point délicat. Je ne relèverai pas non plus certaines justifications un peu forcées qui se trouvent dans son livre. Au demeurant, et si l'on accepte le point de départ, ce livre a chance de remplir l'office que l'auteur s'en promet auprès des hommes qui ont déjà cette foi, si difficile à faire naître dans les cœurs où elle n'est point, et plus encore à faire revivre dans ceux où elle est éteinte. M. Fonsegrive réussit à avoir raison aussi souvent qu'il était possible. C'est assez dire qu'il montre dans ce nouvel ouvrage ses qualités ordinaires d'écrivain élégant et clair et de dialecticien habile.

L. Arréat.

Otto Liebmann. Gedanken und Thatsachen, in-8°. Strassburg, Karl Trubner.

Sous la forme de pensées courtes, agréables, bien présentées, M. Liebmann a entrepris de dérouler devant les yeux du lecteur toute la philosophie : il a commencé dans un premier fascicule paru il y a longtemps déjà, où il traitait du déterminisme et de l'explication

mécanique de la nature. Il continue aujourd'hui ses réflexions sur la nature, et partant des lois qui la régissent, des forces qui s'y exercent, il passe comme par une pente très douce, à la nature organique, à la finalité qui l'anime pour atteindre enfin l'esprit qui la vivifie, l'âme humaine et la psychologie.

C'est un ouvrage qui, si j'ose dire, appartient plus à la critique littéraire qu'à la critique philosophique : il se distingue surtout par l'agrément de la forme, la pureté de la langue, la logique parfaite dans la succession des idées ; on a plaisir à le lire, on y revoit comme dans un panorama tout ce qu'on a lu ou appris il y a longtemps et qu'on avait oublié, on y retrouve des physionomies sympathiques qu'on avait perdues de vue ; les théories belles et harmonieuses des philosophes grecs y sont coudoyées par Méphistophélès ; la conception newtonienne est égayée des vers de Voltaire qui ont tenté de l'exposer, et le tout est bien fondu, élégant dans sa clarté, divers sans disparate, documenté sans lourdeur.

Si l'on veut maintenant rendre compte de l'ouvrage au point de vue du fond même, on se trouve un peu dans la situation d'un homme qui voudrait saisir dans ses mains et examiner la brume légère du matin : tout s'en va en vapeur sous les doigts. Chacune des théories exposées appartient à un philosophe des temps anciens ou modernes, le reste exprime des questions ou pose des problèmes devant lesquels on s'est soi-même trouvé incertain ou inquiet à bien des reprises différentes : et pas plus que soi-même l'auteur n'y a joint la réponse ou la solution. Et s'il en est ainsi dans la partie qui traite de la nature, de l'atomistique et de la finalité, il n'en est guère autrement dans ses trois études psychologiques sur les images de la fantaisie, l'idée du temps, et la faculté du langage, qui ont, à mon avis, le défaut commun de n'être ni un recueil d'expériences intéressantes et précises, ni une théorie, peut-être hasardée, mais complète et logiquement possible. L'auteur, au contraire, a eu le souci de garder le juste milieu : il a voulu d'une part ne pas trop s'éloigner des faits empiriques et de l'observation, et d'autre part ébaucher de temps à autre une construction personnelle qu'il se hâte de saper ensuite par un criticisme fatigant à la longue.

Des « aphorismes psychologiques » qui terminent l'ouvrage je dirai peu, et ferai seulement remarquer à M. Liebmann que je n'ai pas lu, à mon grand regret, son *Analysis der Wirklichkeit*, ce qui m'a privé le plus souvent du plaisir de suivre le développement de ses idées dans cette dernière partie, et même de m'y intéresser ; et je me permettrai, pour finir, de lui demander ce qu'il pense lui-même d'un livre où l'auteur s'interrompt toutes les dix lignes pour le renvoyer à un ouvrage qu'il ne connaît pas.

A. BLANCHE.

II. — Psychologie

G.-L. Duprat. L'Instabilité mentale. Essai sur les données de la psycho-pathologie. Paris, Alcan, 1899, 1 vol. in-8° de 310 p.

« Nous croyons, dit en commençant M. Duprat, que l'*instabilité mentale est première*, qu'elle s'explique immédiatement par notre constitution mentale ... la pensée tend à varier sans cesse... aucun processus mental ne peut s'effectuer normalement, s'il n'existe pas un principe directeur de l'évolution mentale, qui, par sa permanence, fasse obstacle à l'instabilité naturelle de l'esprit » (p. 3). L'ouvrage est consacré à l'étude de cette instabilité mentale et de ce principe directeur. L'auteur ne prétend pas faire œuvre de science, et il s'explique très nettement sur ce point; nous n'avons donc pas à lui présenter des objections de méthode; il part d'une idée préconçue dont il poursuit la démonstration à l'aide de faits empruntés pour la plupart à la psycho-pathologie.

C'est par l'étude du « devenir normal » que M. D. entre dans son sujet. Il essaie de démontrer dans ce chapitre qu' « il peut y avoir des causes purement psychologiques de psychopathies ». C'est, comme on pouvait le pressentir, une des idées de fond de l'ouvrage. Ne nous étonnons donc pas que M. D. exécute le matérialisme en passant. Il est entendu que cette vieille doctrine doit recevoir le coup de grâce dix ou douze fois par an, dans certaines solennités. Cependant en dépit de l'autorité de M. Bergson, derrière laquelle s'abrite ici l'auteur, tout en paraissant ailleurs chercher à s'en affranchir, « l'hypothèse matérialiste de la conscience épiphénomène » méritait peut-être un peu plus d'attention.

Après avoir, par une analyse ingénieuse, bien qu'un peu obscure, montré le rôle et l'importance de la durée dans la discontinuité mentale, l'auteur se demande s'il est possible de diminuer cette discontinuité, et comment on peut faire durer aussi longtemps qu'il le faut les actes psychiques. C'est au caractère, « agent de l'unité synthétique de la conscience », qu'est dévolu ce rôle; c'est le caractère qui assure, dans le moi, la prépondérance durable de la tendance dominatrice; « En restant foncièrement identique à lui-même, il fait de la vie entière la manifestation d'un même principe. » Lorsque le caractère suit son évolution normale, le « devenir » offre une parfaite continuité psychologique; de même que la jeunesse le contenait en germe, la vieillesse en garde le reflet. Il suit de là, et d'autres faits, comme le sommeil et le repos, que « le devenir mental ne consiste pas dans un progrès et dans une régression uniformément rapides, mais que la nature exige au sein de l'activité de tous les instants des périodes de ralentissement ». Ces choses, fort justes d'ailleurs, auraient gagné à être exposées plus simplement, mais l'auteur n'a pas visé à cette clarté que recherchent ingénuement d'autres écoles.

Il s'agit maintenant d'expliquer le fait psycho-pathologique. Ce qui, d'après M. D., en fait l'essence, ce n'est pas qu'il est accidentel ou exceptionnel, c'est qu'il est asystématique. « Nous postulons, dit-il (un peu solennellement) dans sa discussion, que la maladie a ses lois, comme la santé. » Et il conclut : « est morbide tout ce qui est asystématique. » Nous ne voyons pas qu'il y ait là une vue bien différente de celle des physiologistes. Quoi qu'il en soit, c'est au fait pathologique, c'est-à-dire asystématique, qu'il appartient en propre de créer une véritable solution de continuité dans le « devenir normal »; c'est ce caractère d'asystématisation qui constitue seul la véritable instabilité mentale, et la désagrégation physiologique en est *non pas la cause, mais la conséquence*. Ne soyons pas étonnés de trouver ici cette déclaration un peu surprenante, on nous avait prévenus.

Il y a donc, pour M. D., des troubles qu'on peut étudier sans recourir à la physiologie, et la suite du volume est consacrée à l'étude de ces troubles. Elle tire pour nous son principal intérêt des appels fréquents que l'auteur a faits à cette physiologie dont il avait déclaré pouvoir se passer. M. Duprat, dans l'étude qu'il présente des différentes formes de l'instabilité mentale, fait preuve d'une information scientifique sûre et étendue, qui donne à son ouvrage du corps et de la résistance à la critique. Il examine successivement l'instabilité intellectuelle, l'instabilité dans les tendances, l'instabilité émotionnelle et l'instabilité dans les actions. A ce propos, nous ne comprenons pas très bien la distinction que l'auteur prétend établir entre l'instabilité dans les tendances et l'instabilité dans les émotions. C'est un peu arbitrairement, du moins à notre avis, qu'il range les impulsions dans la première de ces deux catégories, et la colère dans la seconde. On pourrait contester, du même point de vue, le paragraphe spécial attribué à l'instabilité dans les actes. Cette division prête évidemment à la critique, et cela nous surprend d'autant plus que l'auteur, à propos de la classification « intelligence-sensibilité-volonté », s'était très justement déclaré méfiant des séparations arbitraires.

M. D. nous montre ensuite la forme particulière que prend l'instabilité mentale dans les maladies de la personnalité. Il passe en revue la dégénérescence, l'idiotie, l'imbécillité, la puberté, et il fait voir qu'il connaît les faits dont il parle. Il remarque, très justement à notre avis, que, chez le mélancolique et chez le monomane, la distraction n'est pas la conséquence de l'occupation (ou attention), mais qu'elle est un fait primitif. Il est à regretter que l'auteur n'ait pas étendu son analyse à la manie, type si classiquement pur d'instabilité mentale, il n'a cru devoir considérer dans le maniaque que le désordre des actes; le désordre des pensées, est, à notre sens, tout aussi significatif.

En ce qui concerne le délire systématisé, M. D. nous a paru s'avancer un peu en affirmant que cette psychose est habituellement précédée d'un délire généralisé. Cela nous a paru d'autant plus sur-

prenant que M. D. déclare lui-même adopter le type Falret-Magnan. Or, dans ce type, l'invasion du délire est essentiellement graduelle, et la confusion des idées n'est que le terme même de l'évolution du mal. Nous croyons donc contestable cette affirmation (p. 225), que c'est « grâce à la faiblesse de toutes les idées, de tous les autres sentiments, qu'un sentiment morbide parvient à dominer l'évolution d'une personnalité ». M. Duprat paraît avoir ici fait une légère violence aux faits pour les enfermer dans sa thèse.

Il restait à examiner les différentes formes de l'instabilité psychologique, selon l'âge, le sexe et le milieu social. Ce chapitre, qui contient des vues ingénieuses, est parmi les plus intéressants de l'ouvrage. Nous regrettons seulement que l'auteur n'ait pas cru devoir fixer son attention sur ces faits si essentiels, si profondément constitutifs de notre vie mentale : l'excitation et la dépression. C'est là, c'est dans ce rythme continu, dans cette mobilité constante de l'étiage mental, qu'il aurait trouvé, ce nous semble, sinon des arguments en faveur de sa thèse, tout au moins des faits dont il était indispensable de faire la critique, et nous aurions été curieux de lire de lui une interprétation des curieuses observations de M. Georges Dumas, sur l'hypoglobulie dans l'excitation, que la *Revue philosophique* publiait l'année dernière.

Le livre se termine par un assez long chapitre de conclusions pratiques et de considérations pédagogiques, ainsi que le veut la mode de cette année.

En somme, une fois accepté le parti pris de l'auteur, on voit qu'il s'agit ici d'un ouvrage sérieusement écrit, intéressant, et dont la lecture sera profitable aux personnes qui veulent se tenir au courant du mouvement philosophique. On y trouvera, à côté d'un nombre respectable d'entités empruntées au vieil arsenal métaphysique, une information abondante, et un sens délicat et pénétrant du fait psychologique auquel nous regrettons, pour notre part, que l'auteur ne se soit pas tout simplement abandonné. Il nous semble que c'est là le côté original de son esprit. Nous n'avons pas à examiner les raisons qui l'ont conduit à envelopper ses observations dans une méthode qui, par avance, en diminuait l'intérêt. Il est certain que d'ingénieux dosages de subtilité métaphysique et de méthode expérimentale sont fort goûtés de nos jours. Ce défaut, — qui pour beaucoup n'en sera pas un — est peut-être moins imputable à M. Duprat qu'aux influences qu'il a visiblement subies.

André Godfernaux.

H. Münsterberg. Psychology and Life. Houghton, Mifflin and C°, Boston and New York, 1899, xiv-286 pages, in-12.

« Ce livre s'efforce de montrer que la psychologie n'est pas du tout une expression de la réalité, mais en est une transformation, éla-

borée pour répondre à un dessein logique spécial », une construction abstraite particulière qui a le droit de tout considérer de son point de vue, certes très important, mais qui n'a rien à dire quant à l'interprétation et l'appréciation de notre liberté réelle, de notre devoir, notre valeur, notre idéal véritables... Une synthèse scientifique de l'idéalisme moral et de la psychologie physiologique contemporaine est ce que se propose l'auteur » (p. VII). C'est en effet « un des plus grands dangers » que puisse courir la science à notre époque « que l'interférence du point de vue naturaliste, qui décompose le monde en éléments, en vue d'une connexion causale, avec le point de vue de la vie réelle qui est celui de la volonté et qui concerne seulement des valeurs, point des éléments. L'histoire et la vie pratique, l'éducation et l'art, la moralité et la religion n'ont rien à faire avec les constructions de la psychologie dont les catégories ne doivent pas faire intrusion dans leurs domaines téléologiques » (p. 267). « La vie nous est donnée comme réalité; ses éléments réels sont des actes subjectifs, reliés ensemble par les catégories de la personnalité qui nous donnent des valeurs, un idéal, l'harmonie, l'unité et l'immortalité. Mais un des devoirs de la vie est de rechercher la vérité scientifique, en transformant la réalité pour construire un système impersonnel et donner une explication causale dans l'ordre établi. Si nous exagérons la portée de la science au détriment de la vie réelle, nous sommes sujets à l'illusion du *psychologisme*. Si, d'autre part, nous exagérons la portée des vues sur la vie réelle, les catégories personnelles, au détriment des phénomènes scientifiques, psycho-physiques, nous sommes sujets à l'illusion du *mysticisme*... Le monde réel perd dans les deux cas sa valeur, le monde scientifique son ordre; ils flottent ensemble dans un tout sans intérêt scientifique et incapable de répondre à notre idéal moral » (pp. 281-282).

Telles sont les idées directrices de l'ouvrage que M. Münsterberg vient d'offrir au public, en réunissant divers articles de revue qu'il avait publiés successivement, mais en suivant un plan déterminé à l'avance (p. VI). Le premier chapitre « Psychology and Life » pose le problème; le second montre les rapports de la psychologie et de la physiologie et « l'indépendance absolue de la psychologie scientifique »; les trois suivants : « Psychology and Physiology, — and Education, — and Art », montrent comment la psychologie « ne peut pas être en interférence avec les conceptions et les catégories qui se rapportent à la vie active et à son aspect historique » (p. VIII); le dernier chapitre « Psychology and Mysticism » établit que, d'autre part, les conceptions pratiques de la vie ne sauraient exercer d'influence sur les théories psychologiques sans que l'on tombe dans le mysticisme (pp. 229-282).

En général, l'auteur n'a fait que reprendre la distinction, déjà familière à beaucoup d'esprits, de la science et de l'art ou de la pratique. Il est hors de doute que toute science particulière n'a pour objet que des abstractions, à des degrés divers cependant; tandis que toute

pratique, ayant pour but l'action sur des êtres concrets ou par des êtres concrets, se rapporte directement à la réalité. Il s'ensuit que la psychologie, par exemple, ne concerne pas directement les êtres moraux ou les choses concrètes idéalisées qui sont du domaine, soit de la pédagogie, soit de l'art. Est-ce à dire que la science ne puisse pas, ne doive pas servir de base à toute technique vraiment humaine, c'est-à-dire non instinctive mais rationnelle? La politique, par exemple, ne saurait sans doute dériver directement de la sociologie ou de la psychologie; et cependant une sorte de théorie psycho-sociologique est indispensable à une saine activité politique : nous nous efforcerons de le montrer ailleurs. En ce qui concerne la pédagogie, M. H. M. dit avec raison combien ce qui intéresse le psychologue diffère de ce qui intéresse l'éducateur; toutefois, il conçoit un intermédiaire entre le psychologue et l'éducateur, un théoricien de l'éducation qui étudie ceux des phénomènes psychiques dont l'intérêt pour l'œuvre pédagogique est considérable et que le psychologue serait plutôt porté à négliger (p. 141-142). Cette idée nous paraît fort juste : elle consacre à la fois la distinction et l'union de la science et de la pratique. Appliquée à la politique elle nous permet de considérer comme nécessaire un ordre de recherches intermédiaires entre la psycho-sociologie et la pratique des affaires publiques; appliquée à l'art elle entraîne de même l'existence d'un moyen terme entre la science et la production esthétique.

De même que l'action sans la science est aveugle et incertaine, de même la science sans l'action est vaine : c'est peut-être ce que l'auteur n'a pas assez mis en lumière, préoccupé comme il l'était de signaler les dangers de la fausse conception qu'on se fait trop souvent de la valeur pratique de la science. Nous pouvons lui accorder que « les sciences historiques (?) sont des systèmes de relation entre volontés individuelles, et rien de plus » (p. 225), que l'historien tend en conséquence à amener chez le lecteur un état subjectif qui lui permette de « comprendre un héros ou un fait par interprétation et imitation interne », tandis que le psychologue « encourage le lecteur à prendre l'attitude de l'observateur qui perçoit objectivement » (p. 224); mais il n'en est pas moins vrai que le sociologue, qui n'est pas l'historien-poète dont parle M. Münsterberg, découvrira derrière les faits historiques des lois qui pourront guider dans leur activité politique les hommes d'État de l'avenir, plus sûrement encore que « l'imitation interne » des actes dépeints avec le plus grand talent d'évocation.

Deux chapitres nous ont paru être du plus grand intérêt : celui qui traite des rapports entre la psychologie et la biologie et celui qui montre derrière l'interprétation « télépathique ou spiritiste » des phénomènes d'hypnose l'influence d'idées d'ordre moral et religieux, mais non d'ordre scientifique. M. Münsterberg indique combien les processus cérébraux sont loin en apparence de pouvoir expliquer la

variété des processus psychiques; cependant, il n'adopte pas la « théorie de l'aperception » purement psychologique; pour lui, tout fait mental a une base physiologique : « le processus physique par lequel un stimulus centripète est transformé en un mouvement centrifuge, la *qualité* du fait psychique dépendant de la situation du canal centripète, sa valeur de la situation du canal centrifuge, son *intensité* de la quantité de stimulus, sa *vivacité* de la *quantité* de la décharge » (p. 98). Cette théorie nous paraît devoir être soumise à ample vérification avant d'être adoptée : elle n'en est pas moins très intéressante.

A noter aussi la raison pour laquelle la psycho-physiologie semble plus scientifique que la pure psychologie : c'est que celle-ci ne peut pas décrire des faits qui sont incommunicables, tandis que celle-là décrit des faits objectifs, les faits physiologiques, communs à plusieurs consciences. De plus en rattachant les faits psychiques aux faits biologiques, on les rattache par là même au mécanisme et à la nécessité, par conséquent à un domaine éminemment scientifique. Toutefois la réduction du psychologique au biologique reste impossible : nous postulons simplement, par une nécessité de la technique scientifique, que celui-ci est la base de celui-là; ce qui nous permet d'établir indirectement un ordre et un déterminisme dans les faits psychiques, par eux-mêmes plutôt rebelles à la science, mais la connexion interne des faits psychiques et la connexion externe des faits objectifs diffèrent totalement l'une de l'autre (p. 59). C'est une nouvelle raison d'affirmer que la psychologie physiologique s'éloigne de la vie réelle. Nous en venons ici à poser la question des rapports du mécanisme externe et du dynamisme interne. Le mécanisme, avec son déterminisme rigoureux, n'est-il donc qu'une conception scientifique, le dynamisme dont nous nous éloignons sans cesse par les progrès de la science étant beaucoup plus près de la réalité? M. Münsterberg le donne sans cesse à penser; mais nous n'aborderons pas ce redoutable problème.

G.-L. Duprat.

Thomas-P. Bailey. — Ethology : Standpoint, Method, Tentative Results. Bibliographical References in Ethology (*University of California. Berkeley university Press*, 1899, 2 broch. in-8, de 30 et 25 pages).

Il y a environ cinquante ans, Stuart Mill appelait de tous ses vœux une science nouvelle, l'Éthologie, « science de la formation des caractères », ou plus simplement « science du caractère », apte à servir de fondement à une pédagogie rationnelle et fondée elle-même sur les lois de la psychologie. M. Bailey présente comme contribution à cette science, tout d'abord un index de près de 600 ouvrages où sont signalés les travaux de MM. Binet, Féré, Fouillée, Guyau, Malapert, Paulhan, Pérez, Queyrat, Ribot, Taine et Tarde, pour ne citer que des noms français; ensuite deux articles récemment publiés dans l' « University

Chronicle » de l'État de Californie, l'un indiquant le point de départ et la méthode, l'autre quelques résultats obtenus en Éthologie.

Stuart Mill a pensé à tort que la psychologie pourrait servir de fondement à l'Éthologie : « l'association et l'aperception ne peuvent pas expliquer le développement mental, le tempérament, les préjugés, les fins idéales, les motifs d'action, et tout ce qu'il nous importe en outre de connaître au sujet du caractère concret ». Il faut que biologistes, psychologues, historiens et sociologues collaborent à cette œuvre plutôt sociologique; mais la science sociale de nos jours prend trop communément pour point de départ la conception de « l'organisme social », qui « non seulement est une métaphore et une fiction, mais qui encore détourne l'attention de la seule réalité sociale, l'individu ». Une « éthologie purement naturaliste est d'ailleurs impossible »; il faut faire appel à des postulats métaphysiques ou plutôt théologiques pour donner un point de départ à la science du caractère. C'est la philosophie, d'après M. B., qui nous fait connaître « les seules réalités subsistant par soi, les caractères » : ceux-ci « en tant que créateurs, soumettent la partie créée d'eux-mêmes et la « nature » à leur partie créatrice, d'accord avec la loi suprême de leur nature (qui reflète la nature du caractère parfait), loi à laquelle ils ont choisi d'obéir en tant que membres actifs de la Société des caractères ». — Nous estimons, pour notre part, que ce « jargon métaphysique » est au moins superflu : il n'est pas nécessaire de recourir à la théologie pour affirmer que le point de départ de l'éthologie n'est ni la conscience *in abstracto*, ni la société *in concreto*, mais ce principe psycho-sociologique de la vie individuelle et de la vie collective qu'est le caractère.

La méthode que propose M. B. est l'observation de la vie concrète, de la vie sociale, et l'expérimentation portée surtout sur les enfants dont on fait l'éducation. Comme premier résultat il offre un diagramme du « développement du caractère par différenciation et intégration ». Il schématise ce développement par un cône dans lequel est inscrite une pyramide : trois lignes principales, dites de développement, vont du sommet à la base du cône (π^1, stades organique, d'adaptation économique et technique; π^2 stades organique, grégaire, domestique et politique; π^3, stades organique, de jeu, esthétique et idéal). Trois lignes dites régulatrices vont également du sommet à la base de la pyramide : 1° la ligne logique (stades psychique, empirique, logique); 2° la ligne qui va de la sympathie aux institutions politiques par la religion; 3° la ligne qui mène de l'égoïsme à l'état juridique par le respect de la propriété. Ce qui fait en définitive 6 étages différents à partir de l'état biologique : celui de l'invention et de l'imitation, celui du jeu, celui de la coutume, celui de la morale, celui de la loi, enfin celui de la complète « spiritualité scientifique, technique, politique et idéale ».

G.-L. DUPRAT.

III. — Sociologie.

Merlino (Saverio). — Formes et essence du Socialisme, avec une préface de G. Sorel. Paris, Giard et Brière, 1898, p. xlv-294.

Un intéressant travail se fait depuis quelque temps dans le parti socialiste. Un peu partout, mais surtout en Allemagne, en Belgique et en Italie, on sent le besoin de renouveler et d'élargir les formules dont on était, depuis trop longtemps, resté prisonnier. La doctrine du matérialisme économique, la théorie marxiste de la valeur, la loi d'airain, l'importance primordiale attribuée au conflit des classes, tous ces postulats, qui servent encore à la propagande du parti, commencent à apparaître un peu démodés; quiconque est au courant de l'état présent des sciences et de leur orientation peut difficilement s'en contenter. Il était donc naturel qu'on cherchât à dégager *l'idée socialiste* de ces hypothèses contestables et vieillies, qui la compromettent, et qu'on travaillât à la mettre davantage en harmonie avec les récents progrès de la science. C'est à cette œuvre de rajeunissement que M. Merlino s'est proposé de collaborer dans le livre dont nous allons rendre compte.

La méthode qu'il emploie pour cela est certainement la plus sûre et la plus radicale. Le meilleur moyen de redresser la pensée socialiste n'est-il pas de l'atteindre en elle-même, à sa source, en quelque sorte, en faisant abstraction des systèmes particuliers qui prétendent l'exprimer, et de la repenser à nouveau? Or, c'est un peu ce que voudrait faire notre auteur. Il y a, dit-il, deux sortes de socialisme : le *socialisme des socialistes* et le *socialisme des choses*. Le premier, c'est celui qu'on trouve dans les livres des théoriciens et dans les programmes du parti; il tient généralement dans un certain nombre de formules, dont les contours sont relativement définis et qui sont plus ou moins logiquement systématisées. Le socialisme des choses c'est cette poussée, confuse et à demi inconsciente d'elle-même, qui travaille les sociétés actuelles et qui les entraîne à chercher une organisation nouvelle de leurs forces; ce sont ces besoins, ces aspirations vers un autre régime moral, politique, économique, qui surgissent des conditions présentes de la vie collective. Le premier socialisme ne fait que traduire plus ou moins fidèlement le second; c'en est un reflet, et un reflet toujours assez pâle. C'est donc ce socialisme objectif et fondamental qu'il est essentiel de connaître. Il faut arriver à le saisir en lui-même, et non à travers les formules qu'on en donne et qui, trop exiguës, le tronquent et le dénaturent. Une fois qu'on saura en quoi il consiste, il n'y aura plus qu'à chercher quels sont les moyens les plus propres à le réaliser, c'est-à-dire à actualiser définitivement ces tendances et ces besoins qui, d'ores et déjà, sont autre chose que de pures virtualités.

Or, d'après M. Merlino, ce socialisme objectif se ramène essentiellement aux deux tendances suivantes, qui sont, d'ailleurs, étroitement

parentes et solidaires l'une de l'autre : 1° tendance vers un régime politique où l'individu serait plus libre, ne serait plus soumis à la lourde hiérarchie qui l'opprime actuellement et où le gouvernement de la société par elle-même deviendrait enfin une réalité; 2° tendance vers un régime économique où les relations contractuelles seraient vraiment équitables: ce qui suppose une plus grande égalité dans les conditions sociales. En effet, tout rapport entre individus qui se trouvent dans des conditions sociales inégales est nécessairement injuste (p. 77); car il y a une coaction exercée par le plus favorisé des deux contractants sur l'autre, coaction qui fausse les conditions de l'échange. Le riche obtient du pauvre plus que le pauvre ne peut obtenir du riche, parce qu'ils ne luttent pas avec des armes égales; l'un reçoit plus qu'il ne donne. Or la justice rétributive n'est réalisée que dans la mesure où les services échangés sont équivalents. Elle exclut donc toute idée de monopole. « Il est juste que tous les hommes aient également accès aux biens de la nature » (p. 81) et, plus généralement, à toutes les sources de travail. Ainsi entendue, la question sociale apparaît comme une question juridique. Cet idéal de justice, que confesse aujourd'hui la conscience morale des peuples civilisés, il s'agit de le faire passer dans le droit positif, de le transformer en institutions.

Le but posé, quels seront les moyens?

La méthode d'après laquelle M. Merlino traite ce problème pratique n'a rien de révolutionnaire. Elle est, au contraire, inspirée par un très vif sentiment de ce que sont les réalités historiques. La société, dit-il, n'est pas une pure abstraction, un rapport purement idéal; c'est une chose concrète et vivante. Elle a un substrat matériel dans l'accumulation des matériaux réunis pour l'accomplissement de ses fonctions; elle est faite d'un appareil d'organes « aussi indispensable à la vie d'un peuple civilisé que la maison et le vêtement le sont à la vie de l'homme contemporain » (p. 121). Il ne saurait donc être question de raser l'organisme social dans un jour de révolution et d'en édifier un autre, à nouveaux frais, sur les ruines du premier. Ce qu'il faut, c'est développer et augmenter ce qui existe. Le nouveau croît sous le vieux; les institutions n'ont pas besoin d'être refondues et remises au moule pour pouvoir servir à de nouveaux usages. Elles se transforment sous la pression des besoins. Le rôle du socialisme est de hâter et de diriger cette transformation, non de faire une œuvre destructive qui briserait les instruments mêmes de sa réalisation. Procéder autrement, c'est arrêter la marche du mouvement, sous prétexte de le précipiter. La vie sociale est un perpétuel devenir. Il importe donc beaucoup plus de déterminer ce qu'elle est en train de devenir, ce qu'elle doit et peut devenir dans un avenir prochain, que de chercher à deviner le terme final et idéal vers lequel elle tend. D'ailleurs, un idéal pur est irréalisable, précisément par ce qu'il ne tient pas compte des nécessités du réel. Jamais l'équation ne pourra être parfaite entre les services rendus et leur rémunération. Il y a des œuvres qui sont au-dessus de

toute rétribution (actes de dévouement, découvertes scientifiques) ; puis, pour ce qui est des produits matériels, il est impossible de les répartir entre les facteurs de toutes sortes qui ont contribué à les réaliser, etc. (p. 85).

C'est ce que n'ont su comprendre ni le collectivisme ni le socialisme anarchique. Ils ont entrepris de réaliser les fins qu'ils poursuivent en faisant abstraction des conditions permanentes de la « connivence sociale ». C'est ainsi que l'un a cru possible une société d'où toute concurrence serait éliminée, l'autre un accord durable de volontés qui ne seraient soumises à aucune discipline commune. Or, de quelque manière qu'on s'y prenne, la valeur respective des choses, c'est-à-dire la raison des échanges, aura toujours besoin d'être déterminée par l'équilibre spontané de l'offre et de la demande (p. 117). Il n'y a pas de réglementation qui puisse être assez souple pour suivre les variations incessantes des goûts et des besoins et se plier à l'infinie diversité des circonstances particulières. D'un autre côté, si parfaite que soit la solidarité, jamais l'intérêt individuel ne pourra coïncider exactement avec l'intérêt social et le seul moyen de contenir les tiraillements qui résulteraient inévitablement de ces divergences est d'instituer une organisation stable qui fasse la loi aux intérêts particuliers au nom des nécessités collectives (p. 157). Du reste, ces conceptions unilatérales, à les supposer réalisables, ne pourraient pas passer dans les faits sans se contredire, précisément parce qu'elles simplifient à l'excès les données du problème. Ainsi le but principal du collectivisme est d'émanciper l'individu et, par son excessive centralisation, il aboutirait à un véritable despotisme (p. 150). Pour des raisons contraires, l'anarchisme mènerait au même résultat; car s'il n'y avait pas d'organisation collective, supérieure aux arrangements inter-individuels, rien n'empêcherait les inégalités naturelles des choses et des gens de produire leurs conséquences logiques; les monopoles renaîtraient d'eux-mêmes. Voilà à quoi l'on s'expose quand on ne cherche pas dans le passé les germes de l'avenir. Mais, d'un autre côté, il ne faut pas non plus espérer satisfaire les nouvelles exigences de la conscience publique en laissant intacte la vieille organisation. S'il est chimérique de vouloir construire une société nouvelle sur une table rase, ce n'est pas avec les institutions anciennes, maintenues sans modification, qu'on pourra renouveler la vie sociale. C'est pourtant cette entreprise contradictoire qui a tenté le socialisme de la chaire, qu'on pourrait appeler aussi le socialisme conservateur, non moins impuissant que son antagoniste, le socialisme révolutionnaire, mais pour des raisons opposées.

Pour introduire dans nos sociétés plus de justice rétributive et distributive, pour rendre l'individu plus libre, il n'est pas nécessaire de bouleverser de fond en comble le système complet de la possession, de la production, et des échanges. Quoi qu'on fasse, on ne pourra jamais abolir la possession privée ; car il y a dans la possession quelque chose de personnel (p. 96) et l'individualité de la possession entraîne

celle de la production. Aussi bien, il n'y a aucune raison pour que le régime de l'exploitation privée ne puisse pas être modifié de manière à rendre les échanges suffisamment équitables; il suffit de l'organiser de manière à rendre les monopoles impossibles. M. Merlino estime qu'on arriverait à ce résultat par les moyens suivants.

1° Le sol, les grands moyens de production, de transport et de distribution seraient possédés par la collectivité.

2° La collectivité exploiterait elle-même les industries les plus susceptibles de monopoles importants, mais celles-là seulement. Pour les autres, l'initiative de la production et de l'échange serait laissée aux individus et aux associations privées. Ce serait la concurrence qui déciderait à quelles mains seraient remis les instruments de travail : la collectivité les céderait à qui en offrirait les meilleures conditions. Par ce procédé, les plus capables se désigneraient d'eux-mêmes; il n'y aurait qu'à établir des règles de détail pour assurer l'impartialité des concessions, etc. D'un autre côté, grâce à la redevance payée, la rente, c'est-à-dire le surplus de revenus qui tient à l'inégalité des conditions naturelles, profiterait, non aux individus, mais à la collectivité. Et ainsi serait tarie cette source d'inégalités.

3° Mais pour que l'égalité morale fût réelle, la société assurerait à tous ses membres les moyens de s'instruire et de travailler. De plus, par esprit de solidarité, elle leur fournirait gratuitement certaines jouissances et viendrait en aide aux incapables.

Sous un tel système, il y aurait donc une *gestion privée* des industries, puisque, une fois qu'ils auraient payé la rente à la collectivité, les individus et les associations auraient la pleine jouissance des produits de leur travail, pourraient les échanger comme ils l'entendraient, etc. Mais cette gestion privée n'aurait rien de *capitaliste* puisque le capital ne pourrait pas être monopolisé. On objectera que la collectivité aurait néanmoins un ascendant bien redoutable pour l'individu et ses libertés. Mais l'auteur croit échapper à cet inconvénient par la manière dont il conçoit l'organisation politique d'une telle société.

Cette conception est théoriquement anarchique (p. 195). Les individus ne doivent être soumis à aucune domination ni de la part d'un individu, ni de la part d'une classe, ni de la part d'un parti. « Pas de pouvoir gouvernemental. Le peuple ne peut pas régner sur le peuple ». Tout ce qu'il peut et doit faire, c'est administrer ses propres affaires, et par conséquent, tout le système gouvernemental doit céder la place à une administration des affaires publiques. Ou plutôt, comme les intérêts sociaux sont d'espèces très diverses, comme nul n'a la compétence nécessaire pour les administrer tous à la fois, il faut une pluralité de corps administratifs autonomes, préposés aux différentes sphères de l'activité sociale. Si nous comprenons bien la pensée de l'auteur, il y en aurait autant que de groupes de travailleurs, que de grandes fonctions collectives; pourtant, d'après certains passages

(p. 189), il semblerait que la base de cette organisation administrative serait territoriale. Peut-être conçoit-on que les deux sortes de groupements fonctionneraient à la fois. Ces différentes administrations seraient formées sur le modèle des associations coopératives de production (p. 197); les membres en seraient choisis parmi les concurrents qui montreraient le plus de capacité, et ils choisiraient entre eux leurs directeurs techniques et leurs administrateurs. Des précautions seraient prises pour rendre leur responsabilité effective; car une des plaies du régime actuel, c'est l'irresponsabilité des fonctionnaires, surtout des fonctionnaires électifs. Il est urgent de faire pénétrer l'idée de justice dans le domaine de la vie publique (p. 198).

Ces administrations autonomes seraient reliées par des organes de relation, permanents ou temporaires (congrès, conférences, commissions fédérales), qui auraient pour tâche d'administrer les intérêts communs à une pluralité de groupes ou à l'ensemble de tous les groupes. Mais ces commissions, elles aussi, ne seraient qu'administratives. Il n'y aurait, en aucun cas, de corps législatif général; car un organe permanent de ce genre aurait tôt fait de se subordonner les individus. La législation technique serait délibérée par chaque groupement intéressé et les questions d'ordre général seraient résolues ou par la collectivité elle-même, si elle n'est pas trop nombreuse, ou par des conventions provisoires nommées *ad hoc* dans chaque cas particulier (p. 196). En somme, la société serait une vaste constellation de groupes autonomes, légiférant chacun pour soi-même, et ne donnant naissance à des assemblées communes que quand c'est nécessaire et pour les objets déterminés qui se trouvent nécessiter ces réunions.

S'il est permis de trouver que la documentation de ce livre est un peu légère, que l'argumentation en est surtout dialectique, que les autorités citées et discutées sont quelquefois bien peu scientifiques (voir notamment l'importance attribuée à la théorie de Tolstoï sur le gouvernement, p. 19-30), on ne saurait trop applaudir à l'effort fait par l'auteur pour débarrasser le socialisme de toute sorte de doctrines qui ne sont plus pour lui que des *impedimenta*. Ce serait notamment un progrès considérable, et dont tout le monde profiterait, si le socialisme renonçait enfin à confondre la question sociale avec la question ouvrière. La première comprend la seconde, mais la déborde. Le malaise dont nous souffrons n'est pas localisé dans une classe déterminée; il est général dans toute l'étendue de la société. Il atteint les patrons aussi bien que les ouvriers, quoiqu'il se manifeste sous des espèces différentes chez les uns et chez les autres : sous forme d'agitation inquiète et douloureuse chez le capitaliste, sous forme de mécontentement et d'irritation chez le prolétaire. Le problème dépasse donc infiniment les intérêts matériels des classes en présence; il ne s'agit pas simplement de diminuer la part des uns pour augmenter celle des autres, mais de refaire la constitution morale de la société. Cette manière de poser la question, en même temps qu'elle est plus

adéquate aux faits, aurait cet avantage de faire perdre au socialisme ce caractère aggressif et haineux qu'on lui a souvent et justement reproché. Car alors il s'adresserait, non à ces sentiments de colère que la classe la moins favorisée nourrit contre l'autre, mais à des sentiments de pitié pour cette société qui souffre dans toutes ses classes et dans tous ses organes.

D'un autre côté, on ne peut nier que le but principal assigné à la réforme ne soit réellement un de ceux qui doivent être poursuivis. On peut douter, il est vrai, que le problème du contrat ait l'espèce de prépondérance qu'on lui attribue. Mais il est certain que c'est un de ceux qui se posent de la manière la plus urgente et il est évident que l'état actuel de notre droit contractuel ne donne plus satisfaction aux exigences de notre conscience morale. Un contrat ne nous apparaît plus comme équitable par cela seul qu'il est consenti; encore faut-il que l'un des contractants ne jouisse pas sur l'autre d'une supériorité telle qu'il puisse lui faire la loi et lui imposer ses volontés.

Mais ce qui nous semble devoir appeler les réserves les plus expresses, c'est le programme des moyens proposés par l'auteur pour réaliser ce qu'il appelle l'*essence du socialisme*. Sans doute, ici encore, on doit louer sa juste défiance à l'égard des solutions unilatérales. Il est très certain que les sociétés à venir, quelles qu'elles soient, ne reposeront pas sur un principe unique : les formes sociales anciennes survivent toujours sous les formes nouvelles, et non sans raison. Car les premières n'ont pu se constituer que parce qu'elles répondaient à certains besoins et ces besoins n'ont pu, tout à coup, disparaître. Les besoins nouveaux peuvent les rejeter au second plan, non les éliminer radicalement. Par conséquent, de quelque manière que s'organise la société future, elle comprendra concurremment les modes de gestion économique les plus divers. Il y aura de la place pour tous. Mais le caractère anarchique des théories politiques qu'expose M. Merlino nous paraît constituer une véritable hérésie sociologique. Plus les sociétés se développent, plus l'État se développe; ses fonctions deviennent plus nombreuses, pénètrent davantage toutes les autres fonctions sociales qu'il concentre et unifie par cela même. Les progrès de la centralisation sont parallèles aux progrès de la civilisation. Que l'on compare l'État d'aujourd'hui, dans une grande nation comme la France, l'Allemagne, l'Italie, avec ce qu'il était au XVI[e] siècle, ce qu'il était alors avec ce qu'il était au moyen âge, on verra que d'une manière absolument continue le mouvement se fait dans le même sens. De même, est-ce que l'État, dans les cités grecques et italiennes, même considérées au plus haut point de leur développement, n'était pas rudimentaire à côté de ce qu'il est devenu chez les peuples européens? On peut dire qu'il n'y a pas de loi historique mieux établie. Dès lors, comment supposer que dans les sociétés de demain un brusque recul se produise qui nous ramène en arrière? Une telle hypothèse n'est-elle pas contraire à toutes les vraisemblances?

Les raisons pour lesquelles cette régression impossible paraît souhaitable à l'auteur ne sont pas, d'ailleurs, mieux justifiées. On considère l'État comme l'antagoniste de l'individu et il semble que le premier ne puisse se développer qu'au détriment du second. Rien de plus controuvé que ce prétendu antagonisme dont M. Merlino a eu bien tort d'emprunter l'idée à l'économie orthodoxe. La vérité, c'est que l'État a été bien plutôt le libérateur de l'individu. C'est l'État qui, à mesure qu'il a pris de la force, a affranchi l'individu des groupes particuliers et locaux qui tendaient à l'absorber, famille, cité, corporation, etc. L'individualisme a marché dans l'histoire du même pas que l'étatisme. Non pas que l'État ne puisse devenir despotique et oppresseur. Comme toutes les forces de la nature, s'il n'est limité par aucune puissance collective qui le contienne, il se développera sans mesure et deviendra à son tour une menace pour les libertés individuelles. D'où il suit que la force sociale qui est en lui doit être neutralisée par d'autres forces sociales qui lui fassent contre-poids. Si les groupes secondaires sont facilement tyranniques quand leur action n'est pas modérée par celle de l'État, inversement celle de l'État, pour rester normale, a besoin d'être modérée à son tour. Le moyen d'arriver à ce résultat, c'est qu'il y ait dans la société, en dehors de l'État, quoique soumis à son influence, des groupes plus restreints (territoriaux ou professionnels, il n'importe pour l'instant) mais fortement constitués et doués d'une individualité et d'une autonomie suffisante pour pouvoir s'opposer aux empiétements du pouvoir central. Ce qui libère l'individu, ce n'est pas la suppression de tout centre régulateur, c'est leur multiplication, pourvu que ces centres multiples soit coordonnés et subordonnés les uns aux autres.

On conçoit que cette erreur fondamentale affecte gravement tout le système proposé par M. Merlino, puisqu'elle revient, en définitive, à méconnaître la nature véritable et le rôle de la discipline sociale, c'est-à-dire de ce qui constitue le nœud vital de la vie collective. Aussi la société dont il nous trace le plan a-t-elle quelque chose d'essentiellement fantomatique et flou. Le socialisme, pour se renouveler et progresser, ne doit pas seulement se soustraire à l'obsession exclusive de la question ouvrière et embrasser le malaise actuel dans toute son étendue ; il doit aussi s'affranchir de la tendance anarchiste qui a altéré les conceptions de ses plus grands penseurs. Il doit arriver à comprendre qu'une justice plus parfaite et plus complexe ne pourra régner dans la société, si cette justice n'a un organe et qui se développe en conséquence. Bien loin que le rôle moral de l'État soit près de se clore, nous croyons qu'il ne fera que grandir de plus en plus. Non pas que nous entendions justifier par là ce que M. Merlino appelle le socialisme conservateur. Car il est bien évident que l'État ne pourra être à la hauteur des tâches qui l'attendent qu'à condition de se transformer profondément. Mais encore faut-il qu'il soit.

ÉMILE DURKHEIM.

Émile Faguet. QUESTIONS POLITIQUES. — A. Colin, in-12. Paris.

Le roman à thèse et la pièce à thèse devaient nécessairement conduire les critiques à se faire de plus en plus moralistes et sociologues. M. Faguet a commencé par faire de la sociologie à propos de littérature; il fait maintenant de la pure philosophie sociale.

Quatre études composent ce volume. La première est d'ordre historique : elle a pour but de montrer, d'après un livre récent de M. Edme Champion : *La France d'après les cahiers de 1789*, que la signification philosophique de la Révolution est une invention des historiens, que le but de la France de 1789 a été tout pratique et immédiatement pratique. La Révolution « n'a rien d'idéaliste, rien de philosophique, rien de religieux, rien de sublime, rien *in excelsis*. Elle est très terre à terre. Les hommes qui l'ont commencée sont très réalistes. Ils n'avaient pas de *principes*. Les principes de 1789? Il n'y en a pas. Les hommes qui ont voulu la Révolution de 1789 et qui l'ont commencée n'avaient pas lu la *Révolution* d'Edgar Quinet. » C'est une idée chère à M. Faguet, que les idées ne mènent pas le monde; ce sont les faits qui deviennent des idées. « La Révolution est un fait qui est devenu une idée vers 1830, » sous l'influence du mouvement romantique.

La seconde étude est une distinction fort ingénieuse, et probablement très juste, entre les *Décentralisateurs* et les *Fédéralistes*. Les Décentralisateurs veulent ramener dans toutes les parties du corps social la vie qui s'est trop exclusivement concentrée et absorbée en un point, mais sans en briser l'unité; les Fédéralistes sont des centralisateurs qui veulent une multitude de petits centres au lieu d'un seul grand. M. E. Faguet montre que le Fédéralisme, en brisant l'unité de la patrie, l'affaiblirait et compromettrait son existence. Il aurait pu ajouter que la Décentralisation tend à rendre à l'individu son indépendance, tandis que l'autorité des petits centres serait sans doute plus oppressive et moins impartiale que ne l'est celle du grand.

« Le socialisme en 1899 » est de beaucoup la plus importante et la plus intéressante de ces quatre études. La dernière est intitulée : « Que sera le vingtième siècle? » Or, comme la question sociale sera la grande question du vingtième siècle, la quatrième étude n'est que la reprise et le complément de la troisième. M. Faguet voit l'origine du socialisme moderne dans la *Ploutocratie*. La richesse s'est transformée à cause de la facilité des communications; elle était surtout territoriale, elle est surtout mobilière. Autrefois le riche était le possesseur d'un grand domaine; mais toute une population y vivait et en vivait; le propriétaire en retirait une part plus grosse que les autres, mais souvent il en vivait lui-même assez étroitement. La richesse territoriale était avant tout honorifique. La richesse mobilière est autrement réelle. Le riche d'aujourd'hui n'est ni le propriétaire foncier ni le chef d'une entreprise industrielle, c'est le spéculateur, « celui qui, sans posséder le sol, sans rien produire, sans participer à une grande entreprise, participe à toutes, en passant de l'une à

l'autre, ou plutôt en faisant passer rapidement par ses mains la force vive de chacune d'elles », et par suite dispose de toutes. Comme les valeurs mobilières, qui sont extrêmement *mobiles*, sont des valeurs de crédit, elles varient selon les circonstances favorables ou défavorables à telle entreprise ou à tel Etat. Le spéculateur a donc besoin, — et il a le moyen, — de gouverner le marché et d'avoir une influence sur la vie politique.

C'est à cause de la ploutocratie et contre elle que le socialisme est présentement en train de se transformer. Le socialisme révolutionnaire se change en un socialisme évolutionniste. Le système abstrait, qu'on appellera bientôt le socialisme *classique*, qui rêvait une reconstitution artificielle de la société, ou plutôt la création d'une société nouvelle et toute factice, devient un idéal lointain, et ses plus fervents adeptes ne sont pas éloignés d'en reconnaître le caractère chimérique. Le parti, désormais assez puissant pour entrevoir des résultats, descend du domaine de la théorie dans celui de l'action; si bien que les vraies doctrinaires commencent à s'inquiéter de ses succès, à déplorer l'abandon des principes; tel est le sens du livre de D. Nieuwenhuis : *Le socialisme en danger*. Ainsi, de tous côtés, les socialistes se montrent favorables au développement de la *Coopération*; or la coopération, c'est la négation du socialisme.

« Le socialisme, devenu électoral, s'est renoncé. Il a pris contact avec la réalité, et en prenant contact avec la réalité, il est devenu réaliste, et en devenant réaliste, il a pris le contre-pied de ses théories primitives, démontrant ainsi qu'elles étaient chimériques. Autrement dit, il a passé de la théorie à l'expérience, à un commencement d'expérience, et il a fait fléchir ses idées sous la pression des faits jusqu'à les dénaturer ». La conséquence, c'est que « nous avons en face de nous, désormais, un parti de réformes favorables aux déshérités.... C'est de la charité sociale ». M. E. Faguet aime à répéter que le socialisme est *vénérable*. « Il était inacceptable autrefois, et maintenant il est parfaitement acceptable en principe, puisque son nouveau principe n'est pas le moins du monde différent du nôtre. A considérer le néo-socialisme tel qu'il est, ou tel qu'évidemment il va être demain, nous pouvons tous nous dire socialistes. Si nous ne le faisons pas, c'est simplement pour éviter d'être confondus avec ce qui reste de socialistes selon l'ancienne formule et l'ancien esprit. Le néo-socialisme n'est pas autre chose qu'un *parti de progrès économiques à réaliser par tous les moyens depuis longtemps en usage*.

Il serait trop long d'étudier dans tous ses détails le livre si intéressant de M. Faguet; la clef de voûte de la théorie, c'est l'opposition entre le socialisme classique et le coopératisme; il faut lire ces pages puissantes. Un économiste de profession voudrait peut-être discuter quelques points de détail; le manchestérien le plus irréductible ne pourrait s'empêcher d'admirer l'abondance, la profondeur et la justesse des vues.

EDMOND GOBLOT.

REVUE DES PÉRIODIQUES ÉTRANGERS

American Journal of Psychology.

Juillet-Octobre 1898.

H. Sheldon : *Institutional activities of american children* (Les tendances associatives des enfants américains), p. 425-448.

Pour étudier les tendances des enfants américains à s'organiser en petites sociétés, l'auteur leur a fait exposer dans une sorte de composition leurs idées sur les associations qu'ils rêveraient d'organiser, en dehors de toute influence des adultes. Les réponses reçues, au nombre de 3 000 environ, l'ont conduit aux conclusions suivantes :

1° En général, les filles cherchent dans les associations un moyen de se réunir, de se voir : elles sont plus enthousiastes et plus altruistes que les garçons : ceux-ci fondent des sociétés pour faciliter le développement de leur activité individuelle.

2° Le caractère de ces associations change avec l'âge des organisateurs : ainsi les garçons de sept à douze ans rêvent surtout de sociétés pour la chasse, la pêche, les aventures : à treize ou quatorze ans, ces associations deviennent des sociétés athlétiques; passé dix-sept ou dix-huit ans, ce sont tantôt des sociétés pratiques et tantôt des associations morales.

Il faut ajouter qu'en deux tiers des réponses on n'avait guère idée de ce que pouvait être une société, ou bien l'on comptait pour l'organiser sur le concours des adultes.

O. Quantz : *Dendro-Psychose* (Influence mentale du milieu : le arbres), p. 449-505.

M. Quantz, l'auteur d'une bonne étude sur la psychologie de la lecture (cf. *Rev. Philos.*, 1898), a voulu rechercher quelle influence avaient eue et conservent encore les arbres sur le développement mental de l'homme. Il essaie de montrer comment quelques-uns de nos états psychiques sont des retours a la vie ancestrale où le rôle des arbres était plus grand que maintenant : et il cherche les raisons de ces régressions; il examine aussi comment les arbres influencent encore actuellement et dirigent nos états d'âme. Il faut avouer que la thèse prête à des développements plus littéraires que psychologiques, et que l'auteur en vient trop souvent à l'appuyer de faits contestables; témoin ce passage sur les régressions, pris au hasard : « Le type criminel mâle, qui reproduit l'individu normal des premiers âges, représente le type sauvage : manque de prévision, incapacité de

travail soutenu, passion de la débauche. Comme dans les races primitives, les défectuosités anatomiques y sont plus fréquentes que chez la moyenne des Européens. La forme de cette régression, chez la femme, n'est pas le crime, mais la débauche : et chez les professionnelles, la régression morale s'accompagne de dégénérescence physique et mentale : témoin l'emploi des hiéroglyphes au lieu de notre écriture, les tatouages, etc...; elles ont aussi les mains et les bras plus longs, et souvent le pied préhensile » (p. 467).

Beaucoup des faits et théories sur lesquelles s'appuie M. Quantz prêteraient aux mêmes critiques.

N. Triplett : *The dynamogenic factors in pacemaking and competition* (Les facteurs dynamogéniques dans les courses et les luttes), p. 507-533.

La présence d'un concurrent, dans une course ou une lutte, contribue à mettre en liberté des énergies ordinairement inutilisées, et les courses sont, dans ce cas, plus rapides d'environ 5 secondes 15 par mille. Le confort mutuel, l'encouragement, l'excitation cérébrale, la suggestion et l'automatisme des mouvements concourent à ce résultat; de plus, la vue des mouvements du compétiteur et l'idée d'une vitesse plus grande sont probablement aussi des facteurs dynamogéniques.

L'auteur justifie ces conclusions par des expériences de laboratoire et l'examen comparé des analyses d'un certain nombre de matches; il déclare aussi que ces observations peuvent s'appliquer aux opérations mentales.

H. Carter : *Darwin's idea of mental development* (L'idée darwinienne du développement mental), p. 534-557.

Étude où l'auteur analyse l'idée que Darwin se faisait du développement mental : c'est un progrès par différenciation et spécialisation de nos aptitudes, grâce aux développements de l'organisme. Le corps et l'esprit s'influencent réciproquement : l'esprit n'est d'ailleurs que la manifestation de la vie de l'organisme et sa réaction au milieu : réaction distincte d'une simple réaction mécanique.

M. Wipple : *Influence of forced respiration on psychical and physical activity* (Influence de la rapidité de la respiration sur l'activité physique et psychique), p. 560-571.

On a souvent étudié l'influence du travail, physique ou intellectuel, sur la respiration : mais on n'a pas songé à faire l'inverse. M. Wipple a demandé à un certain nombre de personnes de faire pendant quelque temps des inspirations plus rapides : cette rapidité n'a malheureusement pas été uniforme, elle variait de 19 à 36 respirations par minute. Les différentes épreuves faites après ces inspirations rapides ont montré constamment un allongement du temps de réaction, du temps nécessaire aux additions ou à la fixation des souvenirs : les per-

ceptions semblent aussi plus confuses; enfin on éprouve des fourmillements aux mains et aux pieds, comme dans l'anesthésie. (Certains auteurs prétendent d'ailleurs qu'on obtient en respirant rapidement une légère anesthésie.)

E. Delabarre : *A method of recording eye-movements* (Méthode pour enregistrer les mouvements des yeux), p. 572-574.

M. Delabarre propose, pour mesurer les mouvements de l'œil (qu'il importe de connaître pour l'analyse des illusions géométriques et de notre idée de l'espace), de fixer sur la cornée un disque en plâtre de Paris portant un petit miroir amplifiant les mouvements. Il a employé ce procédé sans apparence de danger.

B. Huey : *Preliminary experiments in the physiology and psychology of reading* (Physiologie et psychologie de la lecture : recherches préliminaires), p. 575-586.

La psychologie de la lecture a été souvent étudiée : nous avons analysé récemment ici le travail de M. Quantz. M. Huey se propose de reprendre ce travail, surtout au point de vue des mouvements de l'œil : le dispositif qu'il doit à M. Delabarre lui a permis de recueillir de nouveaux documents.

On s'est demandé souvent quelle disposition typographique (à caractères égaux) fatigue le moins la vue : Javal se prononce pour les colonnes étroites, qui laissent plus de repos aux muscles latéraux de l'œil : en disposant des mots égaux par colonnes verticales d'une part et de l'autre par lignes horizontales, M. Huey a vu qu'on lit plus vite les colonnes verticales (hormis les mots très courts). La disposition horizontale reprend l'avantage lorsque les mots sont disposés en phrases présentant un sens : la raison est facile à comprendre. L'élément intellectuel s'ajoute alors, pour précipiter la lecture, à l'habitude qui rend la lecture bien plus rapide. M. Huey a essayé aussi ce que donnerait la lecture de moitiés de mots : on dispose les premières moitiés de mots sur une page, et sur une autre les secondes : l'expérience n'a pas donné de résultats bien concluants.

La partie la plus nouvelle de ce travail est celle des expériences sur les mouvements de l'œil pendant la lecture : l'auteur a réussi à les inscrire, en reliant la cupule en plâtre de Delabarre au levier d'une plume à graphique : il a vu ainsi que l'œil ne parcourt pas les lignes d'un mouvement continu, mais s'arrête à certaines lettres qu'il fixe; en outre il ne suit pas la ligne jusqu'au bout : sa course est toujours plus courte que la ligne.

M. Huey se propose de continuer ces expériences : il n'y a qu'à attendre une plus ample publication.

L. Kline : *The migratory impulse versus love of home* (L'instinct migrateur et le sédentaire), p. 1-82.

A quoi tiennent les instincts migrateurs des animaux et des peu-

ples? On a enveloppé de légendes l'histoire des grandes migrations : M. Kline voudrait chercher les raisons psychologiques et physiologiques de ces mouvements.

Tout être vivant subit l'influence du climat, des saisons, de la nature ambiante; c'est là ce qui le décide à rester en place ou à changer. Mais quelles influences font émigrer, et quelles influences font rester en place? C'est d'après les réponses à son questionnaire que l'auteur va les établir.

L'émigration est un moyen de résistance pour l'organisme qui, souffrant dans un milieu, passe à un milieu meilleur. Pour cela, il suit toujours la voie la plus facile et la plus avantageuse pour lui : ainsi font les oiseaux migrateurs, etc. L'homme primitif était migrateur par nécessité, comme encore aujourd'hui les Tasmaniens, etc. Mais aujourd'hui, les instincts migrateurs sont ordinairement individuels, et tiennent à des causes diverses : amour des aventures, désir de changer de vie, amour de la nature, contrariétés venues de l'entourage, etc., tout cela est un reste de l'héritage ancestral.

L'amour de la maison est opposé à l'instinct migrateur : il tient surtout à des influences intimes : amours des parents, des amis, habitudes prises, adaptations, etc.

En général, c'est vers la fin du printemps que se manifeste cet instinct, peut-être un reste des primitives recherches de la femme, sous l'influence du désir de reproduction. Le contingent d'émigrateurs varie d'ailleurs d'un peuple à l'autre : le Suisse et le Français sont les plus attachés à leur pays : l'Anglais et le Germain viennent ensuite.

L'auteur conclut que l'émigrateur est cosmopolite, attaché à des intérêts variés, heureux de changer de situation, et s'occupant surtout du progrès et des intérêts de l'humanité. Au contraire le sédentaire est particulariste, s'occupe de ses intérêts et volontiers conserve l'état de choses actuel.

Plus de 80 p. 100 des réponses utilisées ont été envoyées par des femmes.

E. Gamble : *The applicability of Weber's law to smell* (La loi de Weber est-elle applicable aux odeurs?), p. 83-142.

Cet article est une véritable étude sur les sensations olfactives.

De tous nos sens, c'est l'odorat pour lequel il est le plus difficile de vérifier la loi de Weber. En effet, comment trouver l'unité d'odeur? il n'y a pas d'odeur vraiment simple. En outre, comment expliquer les différences perçues? Les extrémités nerveuses olfactives sont-elles assez multiples pour chaque odeur, et chaque degré de cette odeur, a-t-il une terminaison nerveuse réservée à son usage propre? Comment expliquer aussi la perception des odeurs composées, des fusions d'odeurs qui donnent des nuances multiples? Enfin pourquoi une personne devenue insensible à certaines odeurs, peut-elle continuer d'en

percevoir d'autres? Tout cet ensemble complique fort l'étude exacte des sensations olfactives.

Avant de mesurer les odeurs, il fallait les classer : Zwaardemaker les distribue, d'une façon d'ailleurs toute subjective, en neuf catégories :

I-II. — Odeurs Ethérées, Aromatiques.

III-IV. — Odeurs Fragrantes, Ambroisées.

V-VII. — Odeurs Alliacées, Empyreumatiques, Hircines.

VIII-IX. — Odeurs Virulentes, Nauséeuses.

(La dernière classe seule correspond à une réalité objective). En outre, chacune de ces odeurs possède un degré particulier de pouvoir odorant : c'est une odeur forte ou une odeur faible (J. Passy), quelle que soit d'ailleurs son abondance. Et cette distinction est si bien fondée en nature qu'on ne peut rendre forte une odeur faible : trop augmentée, elle devient non pas forte, mais désagréable. Les odeurs faibles sont d'ailleurs plus variables et plus faciles à masquer.

Après ces préliminaires, M. Gamble va montrer que la loi de Weber s'applique aux odeurs, sans grandes variations de la formule $\frac{\Delta r}{r}$, d'une substance à l'autre. Pour cela, il avait à choisir entre les trois procédés ordinaires de recherche (méthode des plus petites différences perceptibles, etc.). Avant de se décider, il a voulu examiner quelles sont les conditions des sensations olfactives, et comment on avait déjà essayé d'en déterminer le seuil.

Le nombre des particules qui agit en un temps donné sur la membrane olfactive d'un nez normal dépend d'abord de la quantité de vapeurs émises, — ensuite de la diffusion de ces vapeurs, — enfin de l'amplitude des inspirations. On calcule la quantité des vapeurs émises en multipliant le nombre de secondes d'exposition par le nombre de 2 millimètres de surface : la température ambiante, la quantité d'ozone ont aussi de l'influence. La force de l'odeur est en raison inverse de la distance à parcourir par les effluves : les courants d'air provoquent des perturbations impossibles à calculer; aussi faut-il respirer dans des tubes. Enfin, dans le nez lui-même, une partie seulement du courant d'air chargé d'odeurs entre en contact avec la muqueuse olfactive capable de recevoir les odeurs : il faut, de plus, que cette muqueuse soit libre de sécrétions catarrhales, etc. Enfin, plus on respire vite, plus l'odeur est intense.

Il est difficile de bien se conformer à toutes ces conditions à la fois : M. Gamble avoue n'avoir pu le faire entièrement.

Pour trouver le seuil de la sensation olfactive, Zwaardemaker employa la méthode directe et la méthode indirecte (p. 97). La première consiste à chercher quelle solution maximum donne encore la sensation de l'odeur sur laquelle on opère; la seconde cherche quelle quantité minimum du corps odorant donne encore une sensation dans des conditions déterminées. Mais on ne peut savoir, dans la méthode

directe, quelle quantité de l'odeur émise est absorbée; la méthode indirecte est, en soi, moins rigoureuse : mais étant données les conditions dans lesquelles on opère, elle fournit des résultats relativement plus exacts. — Dans l'application de cette méthode indirecte, il faut surtout éviter les résidus d'odeurs dans le tube, et obtenir du sujet une respiration uniforme, monotone, sans néanmoins détourner son attention. Il faut également savoir dépister toutes les formes d'anosmie (par obstruction accidentelle ou congénitale des voies respiratoires; par intoxication due à la morphine, etc.; par atonie ou fatigue de l'appareil nerveux) ou d'hyperosmie, fréquente surtout chez les hystériques.

Ceci dit, M. Gamble expose comment il a procédé et quels résultats il a obtenus.

L'instrument employé était l'olfactomètre type et l'olfactomètre à tube plongeant dans le fluide odorant. Les substances odorantes, soit solides, soit en dilution, ont été soigneusement titrées.

Il a adopté une méthode moyenne, qui n'est pas exactement celle des plus petites différences et qui consiste à faire sentir d'abord une odeur réellement égale à un étalon choisi, puis à demander au sujet de modifier cette odeur jusqu'à ce qu'elle lui paraisse, subjectivement, égale à l'étalon, — supérieure, — inférieure. On peut aussi prendre une odeur réellement supérieure à l'étalon, et la faire modifier de même, etc. Mais il faut éviter que le sujet n'apprécie l'accroissement ou la diminution des odeurs d'après les mouvements du cylindre plutôt que par les sensations.

Les résultats obtenus sont exposés en tables et graphiques. Après avoir déterminé pour chacun de ces sujets le seuil de sensation (plus élevé pour les Américains que pour les Allemands), M. Gamble a surtout appliqué la méthode des plus petites différences perceptibles : Il a constaté ainsi que $\frac{\Delta r}{r}$ oscille entre 1/3 et 1/4 : mais il convient de noter que les conditions dans lesquelles on opère rendent souvent $\frac{\Delta r}{r}$ un peu trop élevé. S'il arrive, par exemple, que l'instrument donne 20 millimètres, il faut, en réalité, lire 25 millimètres, à cause des fuites d'odeur qui se sont produites indépendamment des mouvements du tube : Δr étant alors 5 millimètres, $\frac{\Delta r}{r}$ sera en fait 1/4, et en réalité 1/5. Il y a d'ailleurs d'autres corrections à faire : l'auteur les indique soigneusement aux pages 127-129. Il compare ensuite les valeurs données par les odeurs solides à celles des odeurs liquides, étudie les variations individuelles, et enfin examine rapidement ce que donneraient la méthode des cas vrais ou faux, celle des plus petites différences, et enfin celle des plus petites différences perceptibles.

On peut regretter que l'auteur ne se soit pas étendu sur la technique de ses expériences aussi longuement que sur l'historique de l'olfac-

tométrie; outre que la présentation des résultats y eût certainement gagné en clarté et en précision, cette méthode aurait peut-être forcé l'expérimentateur à procéder d'une façon plus uniforme et plus facile à suivre. D'ailleurs, le travail est bien documenté, et ses principales conclusions paraissent bien établies : on ne peut essayer d'appliquer la loi de Weber qu'en l'admettant pour des fusions d'odeurs simples, — certaines odeurs ne suivent qu'en partie la progression géométrique, ce qui ne s'explique pas seulement; comme le croit Zwaardemaker, par ce que diverses odeurs ont des seuils et des gradations différents, mais plutôt par ce que la même gradation peut épuiser l'organe sensible et atteindre l'intensité maximum avec des rapidités très variables.

Travaux du laboratoire de Cornell. — R. MAYOR : *Cutaneous perception of form* (Perception tactile des formes), p. 142-147.

Ce sont de courtes recherches pour montrer comment la peau des différentes parties du corps perçoit les formes des objets appliqués sur elle : pour cela, M. Mayor s'est servi de petits triangles, disques, cercles, angles mesurant de 3 à 10 millimètres de diamètre ou de côté. Ces figures étaient appliquées sur la peau : on ne permettait pas de les palper.

Les parties étudiées ont été le bout de la langue, des doigts et les deux lèvres. C'est le cercle évidé qui est le plus facilement reconnu. Les erreurs consistent à ne percevoir qu'une partie de la figure présentée : par exemple un seul côté de l'angle, qui paraît alors une ligne, ou bien la moitié seulement du cercle. M. Mayor a réuni sous le nom de jugements inconscients (*subliminal*) de curieux exemples de ces erreurs.

JEAN PHILIPPE.

LIVRES DÉPOSÉS AU BUREAU DE LA REVUE

LEHMANN. *Die körperlichen Äusserungen psychischer Zustände*, in-8°, Leipzig, Reisland.

TIENER. *Nietzsche's Stellung zu den Grundfragen der Ethik*, in-8°, Bern. Sturzenegger.

MILLES PATRICK (Mary). *Sextus Empiricus and Greek Scepticism*, in-8°, Cambridge. Deighton Bell.

F. BURK. *A Study of Kindergarten Problem*, in-8°, S. Francisco. Witaker.

MAZARELH. *La Condizione giuridica del marito' nella famiglia matriarcale*, in-8°, Catania. Coco.

OROMULU. *Fondamentul moral al proprietăţeĭ*, in-8°, Bucarest.

Le propriétaire-gérant : FÉLIX ALCAN.

Coulommiers. — Imp. PAUL BRODARD.

MATHÉMATIQUE & PHILOSOPHIE[1]

Nous voulons essayer de montrer quelle fut sur les premiers penseurs grecs et particulièrement sur Platon l'influence de leur éducation mathématique. Personne ne doute de la trace profonde que peut laisser dans une âme humaine la culture intellectuelle qu'elle a reçue. Il est possible de retrouver dans les manifestations les plus diverses de l'activité psychique certaines empreintes ineffaçables, certaines tendances, certaines habitudes qu'y a laissées une éducation spéciale. Comment n'en serait-il pas ainsi en particulier pour un ordre d'idées si intéressant en lui-même, si original, dont on se sent ordinairement si fort éloigné ou rapproché par tempérament, qui nous laisse si peu indifférents en tout cas? Comment le fait, pour la plupart des philosophes grecs, de s'être adonnés à la géométrie et de l'avoir cultivée avec passion, n'aurait-il pas contribué à donner un aspect particulier à leur pensée?

Avant d'entreprendre l'étude historique de leurs idées, pour y chercher précisément les marques de cette influence, posons-nous d'une manière générale, et en nous bornant aux grandes lignes, la question de savoir quelles directions principales peut imprimer à la réflexion philosophique le contact prolongé des sciences mathématiques.

I

Dogmatisme et Idéalisme.

Avant tout il paraît impossible que le géomètre ne garde pas quelque tendance dogmatique. La Science, en énonçant une série toujours croissante de vérités, apporte évidemment, qu'on y réfléchisse ou non, l'argument le plus puissant contre le scepticisme. — A cet égard, la mathématique joue un rôle spécial par l'évidence que revêtent toutes ses propositions, par la satisfaction complète que donnent ses démonstrations à notre soif de comprendre. Il y a là un domaine où s'exerce d'une façon idéale la pensée en quête de clarté, d'évidence, de lumière. Partout ailleurs, la discussion est permise

1. Introduction à une série d'études sur l'histoire de la philosophie des Grecs dans son rapport avec la pensée mathématique.

sur le droit de proclamer comme certaine une vérité qu'on énonce, et l'accord est lent à se faire sur la valeur et la légitimité de chaque connaissance : en mathématique, il n'en est pas ainsi. Si, pour le choix des axiomes, on se livre volontiers à des recherches philosophiques dont les conclusions varient, au fond il n'est personne qui songe à abandonner les postulats de la géométrie ancienne, et, en tous cas, la question ne se fût même pas posée pour les Grecs. Quant aux démonstrations, il semble impossible que deux esprits, si différents qu'ils soient, ne s'accordent bien vite, en écartant au besoin quelque malentendu facile à dénoncer, sur la rigueur du raisonnement, et par conséquent sur la rigueur des conclusions. Que l'on en ait conscience ou non, l'habitude d'un pareil mouvement de pensée crée une confiance naïve en la puissance de notre entendement, et ce sera miracle si le philosophe géomètre n'en témoigne pas par quelque endroit, apportant parfois sous les conceptions les plus pénétrantes un dogmatisme qui déconcerte. Sans parler des Grecs, dont il sera particulièrement question dans notre étude, — Descartes, Malebranche, Leibniz, Aug. Comte, M. Renouvier, ne sont-ils pas là pour justifier notre assertion? Pour Descartes, personne n'a pu croire que son doute ait eu, ne fût-ce qu'un instant, la moindre réalité. C'est quelque peu dénaturer les choses que de rapprocher ce doute de celui du savant, qui, ne faisant que soupçonner une hypothèse, attend véritablement pour s'y rallier d'en recevoir une confirmation sérieuse. Descartes n'a pas cessé de croire avec la dernière énergie à toutes les conclusions où devait le conduire sa méthode. Et de plus voyez la confiance qu'il a dans cette méthode. Ce n'est pas seulement quelques problèmes de mathématiques, quelques questions de dioptrique ou de mécanique qu'il veut mener à bien, c'est toute la métaphysique, toute la physique, toute la médecine, le système intégral des connaissances humaines qu'il se propose de reconstituer, s'il en a seulement le temps, sur des fondements solides et définitifs. Malebranche et Leibniz, par leur dogmatisme métaphysique, rappellent l'audace d'un Platon. Aug. Comte est loin d'échapper à cette loi. Qui ne serait frappé du ton si naïvement confiant qu'il prend, soit pour marquer les limites précises où s'arrête la connaissance dans tout ordre de questions, et pour rejeter d'avance toute tentative de changer trop radicalement ce qui est déjà constitué, — soit pour attribuer au système de connaissances scientifiques déjà acquises le pouvoir d'organiser immédiatement la société elle-même sur des bases inébranlables, — soit enfin pour prescrire, une fois la société organisée, la soumission de tous à celui ou à ceux qui détiendront la direction rationnelle de l'humanité. —

Ce n'est pas seulement au scepticisme que s'oppose le dogmatisme de Comte, c'est même à l'esprit de libre examen. — Enfin M. Renouvier, en dépit de sa profondeur de pensée, et de son sens critique si élevé, ne donne-t-il pas l'exemple du dogmatisme le plus naïf, quand, au nom de sa loi du nombre, il démontre péremptoirement en quelques mots que le monde a commencé, que l'univers est limité, que la matière est formée d'atomes, répondant ainsi définitivement par la réflexion d'un instant à quelques-unes des plus graves questions que depuis tant de siècles l'humanité se pose?

*
* *

Après le dogmatisme, l'idéalisme. — Ce serait une banalité d'insister sur ce que le géomètre ne va pas prendre dans le monde concret qui l'entoure les objets mêmes de ses études. Ses figures sont distinctes des choses sensibles, puisque toute qualité matérielle en est exempte. Si, pour les tracer, il faut bien leur donner une forme, une épaisseur, une couleur, personne ne s'y trompe : l'objet propre du géomètre est dégagé par hypothèse de tous ces caractères saisissables par les organes des sens. Mais il y a plus, si les choses qu'étudie le mathématicien sont différentes de celles qui composent le monde sensible, elles n'en sont pas non plus dégagées par des opérations logiques qui se contenteraient de séparer certains caractères pour ne conserver que certains autres; elles ne sont pas fournies par un simple procédé d'abstraction ou de généralisation. Le cercle du géomètre, qui ne se confond avec aucun rond en bois ou en métal, n'est pas non plus le rond abstrait qui pourrait s'en tirer par effacement de la couleur, de l'épaisseur, de la matière qui le constitue, et se réduire à un contour idéal infiniment mince. Certes s'il en était ainsi, il serait permis déjà d'affirmer qu'on se trouve à une distance bien grande des premières impressions sensibles : en particulier cette vue d'infinie minceur, à laquelle on parviendrait en poussant jusqu'à son extrême limite la diminution progressive d'une épaisseur, impliquerait de la part de l'esprit une certaine spontanéité originale qui en fin de compte n'autoriserait pas à dire de l'image ainsi formée qu'elle est simplement extraite de la sensation. Mais pourtant celle-ci serait bien le point de départ du chemin qui y conduit, et ce chemin ne présenterait ni lacune ni interruption depuis son origine jusqu'au terme où il aboutirait, depuis la représentation concrète jusqu'à l'image géométrique. Pour n'être pas identique au monde des sens, le champ où s'exerce la pensée mathématique n'en serait pas séparé. En fait la distance est plus grande encore de la

notion du géomètre au contenu primitif de la perception, et ce n'est pas seulement une différence de degré qui peut en rendre compte. Pour parvenir à cette notion, l'esprit doit procéder par un acte spontané, à une sorte de création. Les images fournies par une intuition, qui s'est peut-être simplement dégagée d'une expérience continue, peuvent le guider plus ou moins, il ne les accepte pas telles qu'elles s'offrent à lui, il veut y substituer ses propres constructions. Et, dans son effort incessant pour s'attacher, dans les choses mathématiques, à une sorte d'essence intelligible, pour s'éloigner de tout ce qui est confus, de tout ce dont il ne pourrait rendre un compte suffisant aux yeux de la raison, ce n'est pas seulement du monde sensible qu'il se sépare, c'est de tout ce qui le rappelle à quelque degré; c'est de toute qualité concrète, intuitive, qu'il cherche à se dégager, essayant d'atteindre à des concepts qui reçoivent tout leur être du mouvement de la pensée. Sans doute le géomètre n'y réussit jamais qu'imparfaitement, et vise par de semblables efforts un but toujours inacessible; mais, qu'il en ait conscience ou non, la préoccupation de l'atteindre accompagne toujours sa réflexion. Il devine instinctivement que c'est là pour lui la condition de cette intelligibilité parfaite, de cette rigueur idéale qui est le cachet de la science; et en même temps il sent qu'en allégeant ainsi l'objet de ses études de tout ce qui apporte, avec les qualités concrètes de l'intuition sensible, des conditions spéciales et restrictives, il renverse plus aisément les obstacles, accélère sa marche, donne des ailes à sa pensée. Intelligibilité et étonnante facilité du progrès, voilà les caractères miraculeusement associés par la mathématique grâce à l'*idée* que seule et toute pure veut manier le géomètre. Comment ne s'habituerait-il pas ainsi à mettre au-dessus du monde sensible le monde de l'idée, comment surtout n'en garderait-il pas quelque tendance à s'élever vers le second, comme réalisant les conditions suprêmes de la connaissance la plus parfaite?

L'histoire de la philosophie grecque n'est qu'une longue confirmation de cette remarque. A mesure que naît et se développe la géométrie rationnelle, s'accentue aussi le rationalisme de la pensée réfléchie, et, de Thalès à Platon, le progrès de la mathématique peut presque servir de mesure au progrès de l'idéalisme. Mais laissons les Grecs, et, pour ne remonter qu'au XVIIe siècle, à l'époque où la géométrie renaît avec tant d'éclat, Descartes, Malebranche, Leibniz, ne donnent-ils pas l'exemple le plus édifiant? Les deux premiers ne sont-ils pas avant tout des philosophes de l'idée claire, de l'essence intelligible? Dans tous les domaines de la connaissance Descartes veut que certaines notions absolues, premières, intelligi-

bles d'elles-mêmes, servent de point de départ au mouvement de la pensée; l'expérience lui paraît utile seulement lorsque l'esprit, en vertu de sa fécondité, surpris par la multiplicité des voies qu'il vient d'entr'ouvrir, se demande quelle est celle de la réalité. Malebranche renouvelle Platon et veut voir dans l'idée une parcelle de l'entendement divin saisie dans une intuition immédiate. Leibniz ne sépare pas radicalement le monde de la sensibilité confuse et celui de l'idée claire, mais l'évolution de la monade n'a pas d'autre but que de faire tendre l'un vers l'autre, et de transformer à la limite, c'est-à-dire dans l'entendement de Dieu, les raisons des réalités contingentes en nécessités intelligibles. Dans notre siècle, Aug. Comte semble tout d'abord une exception. Étudié de plus près, il donne au contraire toutes les marques d'un idéalisme inconscient, par la séparation radicale qu'il veut faire entre la théorie et l'application quand il classe les sciences proprement dites, et par l'importance qu'il attribue dans sa philosophie scientifique à la connaissance rationnelle.

*
* *

Si d'une manière générale un esprit qui a reçu une culture mathématique profonde se trouve assez naturellement attiré par l'idée, et frappé du rôle qu'elle peut jouer dans notre activité intellectuelle, ne se demandera-t-il pas aussi ce qu'elle vaut en elle-même? Tous les caractères par lesquels la notion géométrique se sépare du monde concret qui nous entoure tendent peut-être à nous faire grossir la ligne de démarcation entre les choses sensibles et les concepts. La science parfaite va donc se développer en dehors des objets qui forment la réalité visible et tangible? Le géomètre pose à tout instant une définition nouvelle, il semble l'établir comme par un décret de sa pensée : n'aura-t-il pas l'impression que son imagination créatrice va peupler la science de ses chimères? — Ce qui paraît certain, c'est que cette impression, pour se produire avec quelque netteté, et conduire le géomètre, ne fût-ce qu'un moment, à séparer vraiment ses idées de la réalité des choses, demande une maturité d'esprit qui manquait aux premiers philosophes grecs. Un jour viendra, mais seulement à partir du XVII[e] siècle, où il conviendra de chercher la part de l'éducation mathématique dans la tendance à saisir le caractère subjectif et formel de la pensée; et ce sera un des côtés par où la philosophie moderne nous intéressera particulièrement depuis Descartes jusqu'à Kant et au néocriticisme, en passant par Malebranche, Berkeley et Hume. Mais, à considérer des temps plus anciens, où pouvait aboutir l'idéalisme de la géométrie rationnelle?

D'une part c'était lui manifestement qui faisait de la géométrie une science parfaite, rigoureuse : l'idée, c'était la fixité, l'immutabilité, l'essence éternelle, claire, intelligible, — au lieu de la confusion, de la diversité, de l'obscurité, et de la contradiction même des choses sensibles. Grâce à elle, des propositions étaient énoncées que devaient nécessairement comprendre et approuver tous les hommes; grâce à elle, le vrai était victorieusement atteint et proclamé, — le vrai, c'est-à-dire bien entendu, pour les Grecs, le réel. — Mais ensuite et surtout, cette science rationnelle qui se constitue et progresse par ses notions définies, pas ses êtres conceptuels, nombres et idées, cette science n'oblige pas le savant à s'isoler du monde de la vie et des sens. Bien au contraire, les êtres idéaux qu'elle l'amène à considérer ont cela de remarquable que toutes les relations claires et précises qui les relient entre eux s'appliquent du même coup aux choses sensibles. Essayez de calculer, par une construction théorique, la distance où vous êtes d'un point inaccessible, ou la hauteur d'un édifice, sans vous élever jusqu'au faîte; mesurez, en utilisant les propriétés des surfaces et des solides géométriques, l'aire d'un champ circulaire, le volume de ce cylindre en métal; — appliquez le théorème de l'hypoténuse à la construction d'un angle droit sur le terrain, en partageant une corde en trois morceaux dont les longueurs soient entre elles comme les nombres 3, 4, 5... bref, projetez sans hésitation dans le monde imparfait des sens tous les éléments de la pensée mathématique, et une vérification de tous les instants, un accord permanent de tous les détails dont l'ensemble forme la trame de la vie courante, empêcheront de songer à une séparation réelle entre ces deux mondes distincts. Il y a plus : la géométrie s'applique avec succès à une foule de choses qui tout d'abord peuvent en paraître plus ou moins éloignées. Elle donne le secret des mouvements des astres, et permet de constituer déjà, avec la sphérique des anciens, une astronomie théorique; les nombres et les proportions permettent, avec les Pythagoriciens, de formuler les lois des accords musicaux. Il semble que, loin de former un domaine isolé ou perdu dans les hauteurs de la pensée, la mathématique rationnelle apporte avec elle, partout où elle pénètre, la lumière, la clarté, la connaissance la plus rigoureuse et la plus sûre. Comment ne pas songer qu'elle atteint véritablement l'essence profonde des choses? et, de fait, c'est à une affirmation de ce genre qu'aboutit chez les Grecs la double tendance dogmatique et idéaliste. La connaissance se fait par les idées auxquelles s'élève l'intelligence humaine, donc elles sont la réalité même, elles sont ce qui existe le plus véritablement, elles sont l'essence immuable des choses. Depuis le temps des premiers

Pythagoriciens, on pourrait croire que la réflexion a définitivement ruiné cette conception naïve : il ne serait pourtant pas difficile d'en trouver des traces chez quelques penseurs de ce siècle, et particulièrement chez ceux, — comme M. Renouvier et Aug. Comte, — qui se distinguent par l'éducation mathématique de leur esprit. Le premier ne nous fait-il pas assister à une renaissance du pythagorisme lui-même par son affirmation de la loi du nombre, — le second, pour expliquer le caractère positif de la connaissance rationnelle, et particulièrement de la géométrie et de la dynamique, n'a-t-il pas une tendance à voir les concepts utiles *réalisés* dans la nature?

*
* *

Mais si ces considérations générales s'appliquent surtout aux Grecs, comment expliquer l'attitude d'un Protagoras, d'un Pyrrhon ou d'un Carnéade, qui semblent avoir pris plaisir à accumuler les arguments les plus sérieux contre la science humaine?

Tout d'abord il convient de distinguer ceux, comme Pyrrhon, dont il est difficile d'affirmer qu'ils se soient positivement élevés contre la possibilité de la connaissance. On sait[1] que la tradition relative à son scepticisme ne commence guère qu'au IIe siècle de notre ère avec Aristoclès, dont Eusèbe nous a conservé quelques fragments, et se précise surtout avec Diogène Laërce et Sextus Empiricus au siècle suivant. A en juger, au contraire, par le témoignage de Cicéron, Pyrrhon semble avoir été préoccupé uniquement de la question du souverain bien. Il est alors si naturel d'entendre dans un sens pratique, relatif à la conduite de la vie et non pas à la valeur logique de la connaissance, la plupart des formules qui accompagnent son nom dans la tradition sceptique : οὐδὲν μᾶλλον, τί μᾶλλον, οὐδὲν ὁρίζω, ἀπάθεια, ἀδιαφορία... Pyrrhon avait voyagé en Asie, à la suite d'Alexandre, et y avait connu les gymnosophistes; comme ces sages indiens, il refusait toute importance aux accidents de la vie humaine; l'idéal à ses yeux était l'indifférence à l'égard de tout, l'absence d'émotion, l'apathie. Il n'eût pas dit : La science est impossible, la raison humaine est impuissante à rien connaître; mais bien plutôt : je refuse de m'intéresser à la science, et à tout ce qu'elle me ferait connaître. Une semblable attitude ne doit pas se confondre avec le vrai scepticisme, dont elle n'a que l'apparence extérieure.

D'autre part, les thèses sceptiques contiennent une série d'arguments qui, loin de venir à l'encontre du dogmatisme rationnel, peu-

1. Cf. Victor Brochard. *Les sceptiques grecs.*

vent au contraire servir à l'affirmer davantage : ce sont tous les griefs classiques, entassés depuis Héraclite contre la connaissance sensible, mobilité fuyante des sensations, erreurs des sens, contradictions de leurs témoignages. Protagoras sur ce chapitre n'en dit pas plus au fond, quelle que soit l'originalité de sa doctrine, que Parménide, que Démocrite ou que Platon; et c'est sans doute cette similitude de langage qui fait si souvent ranger des penseurs tels que ceux-là parmi les sceptiques. La défiance à l'égard des sens peut être le commencement d'un doute systématique et universel; mais elle peut aussi bien servir de point de départ à l'abandon le plus confiant dans la connaissance rationnelle.

Enfin il est juste, pour apprécier l'attitude de quelques-uns tels qu'Arcésilas et Carnéade, de tenir compte des circonstances où ils eurent à prendre parti. On sait avec quel entêtement les Stoïciens soutenaient, dans leur logique, le sensualisme le plus grossièrement dogmatique. C'est contre eux que sont dirigés tous les coups de la Nouvelle Académie; et rien n'est plus naturel que de voir leurs adversaires, dans la lutte opiniâtre qu'ils ont engagée, garder parfois peu de mesure et parler comme de vrais sceptiques. Au fonds, s'ils n'opposent pas, comme aurait fait Platon, de qui ils se réclament, au dogmatisme matérialiste des stoïciens, un rationalisme naïvement confiant, du moins ils refusent de déclarer l'intelligence désarmée pour la vérité. Ils parlent de probabilité et les éléments qui les guident pour la reconnaître, absence de contradiction, accord harmonieux de toutes les représentations entre elles, apparence raisonnable (εὔλογον), semblent impliquer de leur part pour la raison humaine plus d'estime qu'on pourrait croire.

Ces réserves diminuent passablement la liste de ceux qu'il faut considérer comme sceptiques, au sens propre du mot. Quoi qu'il en soit, nous affirmons qu'aucun d'eux n'a été véritablement au courant des sciences théoriques de son temps. De fait, ni Protagoras, ni Gorgias, ni Timon, ni Ænésidème, ni Agrippa, ni les médecins empiristes n'ont eu leur nom inscrit dans l'histoire des sciences abstraites; aucun même n'est donné par les biographes de l'antiquité comme s'étant adonné avec quelque ardeur à leur étude. Ce n'est pas qu'ils n'aient fait assez souvent des allusions directes aux mathématiques. Mais nous pouvons juger par ces allusions elles-mêmes de leur connaissance incomplète, quand ce n'est pas de leur ignorance grossière. Protagoras, par exemple, se plaît à dire (c'est Aristote qui le mentionne) que les lignes du géomètre ne sont pas celles qui sont tracées dans le ciel. Qu'on songe au sens profond et tout à fait invraisemblable qu'il faudrait donner à cette remarque si l'on sup-

posait connue de Protagoras l'astronomie de son temps. Le géomètre, en traçant ses cercles, ne parvenait-il pas à donner déjà de certains phénomènes célestes une représentation exacte, ainsi que le prouvait la concordance des observations? Le navigateur qui utilisait ses connaissances astronomiques ne réussissait-il pas à se diriger sur mer avec précision? Si donc Protagoras le savait, son affirmation n'aurait pu signifier que ceci : le monde du savant n'est pas celui de la réalité, quoiqu'ils se correspondent merveilleusement; les idées du géomètre sont des fictions, quoiqu'elles s'accordent admirablement avec les choses; et il eût fallu, pour parler ainsi, concevoir ou bien une harmonie préétablie entre deux domaines radicalement séparés, ou bien quelque idéalisme transcendantal à la manière de celui de Kant, ou bien simplement la possibilité de quelque mystère impénétrable, devant lequel on s'arrêtât confondu. Cette dernière attitude n'est pas celle d'un Grec, et les autres hypothèses impliqueraient un anachronisme par trop choquant. N'est-il pas infiniment plus naturel d'admettre que Protagoras n'était pas un savant; et il en est de même de tous ceux qui, contestant *a priori* la possibilité de la connaissance rationnelle, ne se sont même pas posé cette question si simple : si la science rationnelle est une chimère, pourquoi les prédictions qu'elle formule se réalisent-elles sans cesse? Cela devient plus saisissant à mesure que les progrès de la connaissance spéculative rendent ces prédictions de plus en plus rigoureuses et précises. Et le langage d'un Sextus Empiricus semble à cet égard particulièrement édifiant : il nous donne, en les prenant d'ailleurs pour son compte, tous les arguments déjà formulés (surtout peut-être par Ænésidème et Agrippa) contre les mathématiques. Aucune notion fondamentale, nombre, ligne, lieu, ne paraît devoir résister à une analyse, ridicule à force de subtilités; aucune démonstration ne peut rester debout; et, quand il en arrive à un ordre d'idées tel que l'astronomie, il échappe à la difficulté d'avouer cependant toute l'efficacité des notions géométriques et de la démonstration en déclarant que l'observation seule dicte à l'astronome ses prédictions. Après Apollonius, Hipparque et Ptolémée, cette affirmation suffirait à prouver l'ignorance où se trouve Sextus Empiricus à l'égard de l'astronomie théorique de son temps.

Qu'on ne dise pas d'ailleurs que nous jouons sur les mots en refusant des connaissances sérieuses en mathématiques aux sophistes et aux sceptiques, sous prétexte qu'ils paraissent ignorer les mathématiques appliquées. Cette distinction n'aurait été comprise chez les Grecs que comme théorique elle-même. L'intérêt de l'Arithmétique, de la Géométrie, de la Sphérique (ou Astronomie géométrique), de la

Musique, était bien plus grand aux yeux de Platon, par exemple, pour le philosophe qui fixait son attention sur le côté spéculatif de ces études, que pour l'artisan qui voulait n'en retenir que les applications; mais en réalité il n'eût pas été possible d'admettre que le premier pût écarter de son instruction ce que le second voulait retenir. C'est ainsi que, si désintéressée que soit la géométrie d'Euclide, si abstraite qu'elle paraisse, on ne comprendrait pas un homme intelligent qui en possédât à fond toutes les théories et qui ne sût pas en tirer les formules nécessaires à la mesure pratique des surfaces et des volumes.

D'un mot, par conséquent, nous ne pensons pas que l'histoire du scepticisme puisse fournir un argument sérieux contre nos premières observations : les sophistes et les sceptiques n'ont jamais possédé profondément l'ensemble des connaissances rationnelles qui constituait chez les Grecs les sciences mathématiques.

II

Pour exprimer que l'éducation mathématique nous attache à l'idée et nous éloigne du fait concret et de l'image, nous aurions pu dire qu'elle nous dispose à poursuivre l'intelligible, et à restreindre dans nos conceptions la part du sensible. Or cette opposition, intelligible-sensible, fait songer à plusieurs autres : quantité-qualité et homogène-hétérogène; mécanisme-dynamisme, évolutionisme-spécification; causalité-finalité, fini-infini. Il importe de les considérer avec quelque précision et de montrer dans quelle mesure et dans quelle signification, par ses tendances et par la nature de ses concepts, la mathématique peut nous diriger vers l'un ou l'autre terme de ces oppositions générales.

Ce qui caractérise pour nous la quantité, c'est la possibilité de parler avec une entière clarté d'*égalité* et d'*addition*. Nous avons le droit de voir une quantité dans la longueur, parce que 1° nous savons ce que c'est que deux longueurs égales ; 2° l'addition de deux longueurs en fournit une troisième clairement définie. Il en est de même pour l'aire, le volume, le poids... La qualité c'est toute propriété des choses qui se présente à nous dans une sensation, dans une image, dans une intuition. Il arrive pour certaines qualités de ne pouvoir admettre dans aucun sens le plus ou le moins : ainsi la droite, le plan, le cercle ne sauraient avoir à des degrés divers [1] la forme rectiligne,

1. Duhem. *L'Evolution des théories physiques.* (*Revue des questions scientifiques*, oct. 1896.)

plane ou circulaire; une figure ne saurait être de même plus ou moins un décagone, etc. Mais en général il n'en est pas ainsi, et c'est au contraire une des propriétés naturelles de la qualité de varier en intensité. Ce qui distingue la quantité de la qualité, ce n'est donc pas seulement la possibilité de comparaison dans le sens du plus ou du moins, c'est la précision rigoureuse qu'apportent dans ces comparaisons la notion de l'*égal* et celle de la *somme*. La douleur que nous fait éprouver une piqûre est plus ou moins forte, la chaleur qui nous vient d'un objet est plus ou moins élevée, un bruit est plus ou moins considérable, une couleur est plus ou moins vive ; mais d'une part il nous serait impossible de nous entendre sur ce que seraient, par exemple, deux douleurs également fortes, deux impressions de chaleur identiques, etc., et d'autre part quel sens aurait pour nous la somme de deux douleurs, le double ou le triple d'une sensation de chaleur?

Il n'est pas difficile de comprendre quel élément d'intelligibilité se trouve être la quantité, comparée à la qualité. Si nous considérons les différents états d'une qualité qui nous semble répondre à un ordre déterminé de phénomènes, par exemple les diverses sensations que nous donne le contact d'objets plus ou moins chauds, y a-t-il au moins quelque unité dans cette série de sensations? A part certaines circonstances analogues qui correspondent à ces cas distincts, de quel droit reconnaîtrions-nous quelque caractère commun à des états différents? Chacun d'eux apparaît comme quelque chose de spécifique, tel qu'il est tout entier au moment où il s'offre à notre connaissance. J'ai devant moi un fourneau porté au rouge et un baquet d'eau glacée : je touche le fourneau, puis je plonge la main dans le baquet; j'éprouve deux sensations distinctes. Au nom de quel terme moyen puis-je raisonnablement dire que ce sont des sensations d'un même ordre, d'une même série? A la rigueur, si l'on veut tenir compte d'une analogie que présentent des états plus *voisins*, tout au moins faudra-t-il considérer comme spécifiquement distinctes trois sortes d'impressions : chaud, froid, ni froid ni chaud, — Quant aux états voisins, l'analogie est tout extérieure. L'effort serait vain d'essayer de retrouver dans l'un ce qui était l'autre et ce qui est nouveau, ce sont choses hétérogènes; l'unité n'est pas le moins du monde réalisée pour notre entendement dans cette multitude infinie de représentations irréductibles entre elles.

Au contraire, avec une seule longueur, il est fort aisé d'en composer une série illimitée, en la reportant à la suite d'elle-même autant de fois qu'on veut. L'homogénéité, la similitude, l'unité sont ici

frappantes. C'est le même élément, — étranger sans doute à l'esprit, en ce sens que celui-ci ne le crée pas, — qui suffit en tous cas pour rendre compte, par un simple mouvement de la pensée, d'une suite infinie de représentations diverses.

Platon semble avoir très bien marqué cette opposition de la qualité sensible, à propos de laquelle il est permis de parler très vaguement de plus et de moins, mais non point de faire disparaître l'hétérogénéité des divers états, et de la quantité, qui, avec l'égal et le double (le double est l'addition dans le cas le plus simple), apporte l'intelligibilité, l'homogénéité, l'unité. Les caractères de ce qu'il nomme le πέρας dans le Philèbe sont « premièrement l'égal et l'égalité, ensuite le double, et tout ce qui est comme un nombre est à un autre nombre, une mesure à une autre mesure.... » — « Quels sont encore une fois, demande Protarque, les phénomènes qui caractérisent le πέρας?... J'entends, répond Socrate, ceux de l'égal, du double, et tout ce qui fait cesser l'inimitié entre les contraires, et produit entre eux la proportion et l'accord en y introduisant le nombre. »

Le monde nous apparaît comme une multiplicité de qualités spécifiquement distinctes : jusqu'à quel point l'esprit humain qui veut le connaître, jugera-t-il nécessaire de poursuivre par le nombre l'unité et l'homogénéité à travers la diversité infinie des phénomènes? Dans quelle mesure recherchera-t-il au contraire, pour atteindre à la réalité des choses, les éléments qui se poseront comme irréductibles à la quantité? Suivant son tempérament, ses tendances générales, ses habitudes de pensée, on ne répondra pas de même à de semblables questions. Entre Aristote et Descartes, qui sont aux limites extrêmes, il y a place pour une infinité de positions intermédiaires. Est-il besoin de dire que l'éducation mathématique, par le seul fait qu'elle habitue à la poursuite de l'intelligible et du clair, pourra tout naturellement pousser le penseur aux conceptions quantitatives? Mais de plus et surtout, elle l'y poussera pour la raison fort simple que, maniant elles-mêmes la quantité, les mathématiques donnent, par leur simple existence et par leurs progrès incessants, l'exemple le plus continu de ce que peut pour la science la réduction de la qualité à la quantité.

Déjà dans leur domaine propre, dans ce qu'on nomme plus particulièrement Mathématiques pures, il est merveilleux de voir disparaître par les relations quantitatives tout ce qui faisait la diversité hétérogène des êtres géométriques, longueurs, angles, surfaces, volumes, polygones, cercles, pyramides, sphères, cylindres.... On dit quelquefois encore que l'application de la quantité à la géométrie

date du XVIIe siècle, et que Descartes, en créant la géométrie analytique, a substitué la quantité à la forme : rien n'est plus inexact. Dès les débuts de la géométrie grecque, pas une des courbes que le langage cartésien a permis d'exprimer à l'aide d'équations, ne se définissait par des considérations exclusives de forme et de position. Le géomètre n'a jamais cessé de chercher dans des propriétés quantitatives l'essence des êtres figurés qu'il étudie, réduisant à la longueur seule le substratum qualitatif nécessaire, et faisant par là l'homogénéité dans le champ de sa science. — Hors de ce domaine, le mathématicien ne change pas de méthode, quand, se trouvant en présence des phénomènes physiques de l'univers, il poursuit des relations quantitatives liant les éléments en apparence les plus hétérogènes, volumes, pressions, températures, durées, hauteurs de son, etc. Partout il cherche à ramener les variations spécifiques à celles d'une longueur, de façon à fondre la diversité des choses dans l'homogénéité de l'étendue rectiligne, et par suite à porter de la façon la plus simple et la plus claire l'accord, la similitude, l'unité, dans le dissemblable, le multiple, l'hétérogène. Les progrès des sciences semblent marquer ainsi les progrès de la pénétration incessante de la quantité dans la qualité. N'y a-t-il pas là de quoi expliquer cette sorte de vertige dont les Pythagoriciens donnent l'exemple, et qui est aussi la marque caractéristique de la physique cartésienne?

Et pourtant est-il fatal que la culture approfondie des mathématiques aboutisse à ôter, pour ainsi dire, le sens de la qualité? Celle-ci ne s'évanouit pas par les progrès des explications quantitatives; l'intuition spatiale subsiste sous les savantes définitions du géomètre; la forme des lignes et des surfaces reste avec tous ses détails, disposition des éléments, délimitation de régions dans le plan ou dans l'espace, courbure, torsion, symétrie; le plaisir que nous font éprouver les accords harmonieux ne disparaît pas par la connaissance des rapports numériques qui en rendent compte à l'intelligence; la chaleur, le son, la lumière, ne perdraient pas leurs différences spécifiques et ne cesseraient pas d'impressionner diversement notre sensibilité, même si les phénomènes qui y correspondent dépendaient tous un jour d'équations identiques. Et ce fonds qualitatif qu'on ne saurait en aucun cas supprimer suffira toujours pour fixer l'attention d'un esprit qui s'attache naturellement aux manifestations concrètes de la réalité.

Bien plus, non seulement la mathématique ne détruit pas la qualité, mais on peut dire encore à certains égards que c'est la qualité elle-même, sous ses apparences infinies, qui vient sans

cesse exciter l'entendement et appeler de nouveaux progrès des sciences de la quantité. Cela est particulièrement sensible de notre temps, où la physique suggère sans cesse au géomètre la considération de fonctions ou d'équations spéciales. Mais déjà chez les anciens et pour nous borner au domaine primitif des nombres et des figures, n'est-ce pas l'étude de quelque forme remarquable, comme tel polyèdre régulier, ou la solution d'un problème concret comme la duplication du cube, qui sans cesse viennent enrichir la mathématique abstraite de relations nouvelles? Et enfin ce n'est pas seulement en servant d'occasions à des applications plus ou moins intéressantes, que l'intuition concrète a toute son efficacité dans les sciences mathématiques, c'est encore plus peut-être parce qu'elle contribue à transformer la notion même de quantité de façon à lui donner une signification de plus en plus féconde. C'est au point que, dans ce qu'on est convenu d'appeler les mathématiques pures, deux tendances contraires se font jour. Pour les uns la quantité intelligible est l'élément fondamental, essentiel, celui qui fournit toute la charpente de l'édifice mathématique, et que recouvre, comme une mince couche plus ou moins commode, l'intuition géométrique; les autres au contraire placent dans celle-ci le fonds primordial, nécessaire peut-être à toute notion quantitative, indispensable en tous cas aux premières généralisations du concept de nombre. Les uns ont une tendance continue à rejeter toute image, tout ce qui rappelle à quelque degré le concret, le sensible; les autres estiment illusoires les efforts qui peuvent être faits pour écarter l'intuition, et considèrent comme artificiels et fictifs les résultats obtenus par une semblable méthode. Les uns veulent que la mathématique ne formule que des jugements analytiques, dont l'évidence se manifeste avec clarté à la lumière de définitions précises posées par l'esprit, les autres ont le sentiment qu'ils énoncent des jugements synthétiques pour traduire les données irréductibles de l'intuition.

Il faut reconnaître d'ailleurs qu'avec le temps, et par une élaboration incessante de la pensée mathématique, les notions nouvelles d'abord acceptées sur le sentiment plus ou moins confus de leur importance tendent à prendre un autre aspect. L'esprit cherche à les reconstruire en n'utilisant que des éléments déjà maniés, et à les définir par un simple mouvement de l'intelligence qui continuera, sans sortir d'elle-même pour ainsi dire, à donner l'existence à ses concepts. Cette élaboration plus ou moins consciente date des efforts des premiers géomètres et se poursuit sans trêve, mais on comprend qu'un temps parfois assez long s'écoule entre le moment

où certaines conceptions pénètrent dans le domaine mathématique, apportant un élément nouveau de progrès et de fécondité, et celui où peut disparaître ce qui en elles semblait irréductible. C'est pourquoi, quand on se demande quel courant va suivre la pensée philosophique de tel géomètre, il est impossible de négliger l'état momentané où se trouve parvenue la mathématique, dans son évolution continue. Au XVIIe siècle, quand la science de la force, la dynamique rationnelle, achevait de se constituer par les travaux de Huyghens et de Newton, et aussi quand la notion de la différentielle semblait transformer radicalement l'esprit de l'analyse mathématique, nous ne sommes pas surpris de voir la philosophie rompre avec le mécanisme cartésien et évoquer avec Leibniz la pensée même d'Aristote. Rien cependant n'eût empêché Descartes, s'il fût revenu cent cinquante ans plus tard, de voir dans l'objet de la dynamique autre chose que des lignes et des vitesses, et dans le calcul infinitésimal les suites naturelles de sa géométrie.

*
* *

Nous touchons là d'ailleurs à l'opposition générale du mécanisme et du dynamisme, qui au fond se ramène à celle de la quantité et de la qualité. La différence est tout au plus une différence de degré dans les exigences d'intelligibilité. C'est ainsi qu'il ne saurait plus être ici question d'éliminer les images intuitives, mais seulement de savoir avec quelle facilité nous sommes capables de les construire. Les conceptions mécanistes sont celles où tout peut être représenté à l'imagination avec une clarté parfaite, où tout s'explique par division et recomposition additive, où chaque chose apparaît comme la somme, le total d'une série d'éléments, dans des conditions telles que l'énumération de ces éléments et l'indication de leurs positions réciproques donnent une idée adéquate de la chose. Au contraire, les explications dynamistes sont celles où tout n'est pas retrouvé par l'analyse, où tout n'est pas reconstitué par une simple addition d'éléments, où quelque chose échappe à la représentation claire, à la construction intuitive, où le tout est autre chose encore que la somme et la disposition des parties.

Qu'on se rappelle, si l'on veut un exemple précis, la définition que Kant veut substituer, pour la *densité*, à la conception mécaniste. « Celle-ci, dit-il, consistait à admettre une absolue impénétrabilité de la matière primitive, une absolue homogénéité de cette étoffe où ne subsistent que les seules différences de figures, et une indestructibilité absolue de la cohésion de la matière dans les cor-

puscules premiers. C'étaient là les matériaux qui engendraient les corps spécifiquement différents.... Ils permettaient d'expliquer mécaniquement les actions multiples de la nature par la configuration des particules premières, considérées comme des machines auxquelles rien ne manque si ce n'est une force imprimée du dehors[1] ».... « La matière, ajoute-t-il ailleurs pour poser sa conception dynamiste, ne remplit pas l'espace par une impénétrabilité absolue (comme le croient les purs mécanistes), mais par une force répulsive dont le degré peut être différent en matières différentes. » Les corps sont de densités diverses, aux yeux de Kant, parce qu'ils remplissent inégalement l'espace qu'ils occupent, ils le remplissent avec des intensités différentes pour ainsi dire. Mais qu'advient-il? C'est que cette conception lui paraît destinée seulement au philosophe de la nature, qui fera ce qu'il pourra, et tâchera d'arriver par elle le mieux possible à une liaison rationnelle des explications. Mais « tous les moyens nous font défaut pour construire ce concept de la matière, et pour représenter comme possible dans l'intuition ce dont nous avions l'idée générale... »

Cet exemple, appuyé des réflexions qu'il suggère à Kant, est particulièrement capable de faire sentir d'abord le rapport étroit qui peut lier la mathématique aux conceptions mécanistes. En tant qu'elle nous attache à la quantité, à la composition additive de la grandeur homogène, et qu'ainsi elle nous fait trouver la clarté, la rigueur, la précision sous les phénomènes les plus complexes, la mathématique nous incite à expliquer toutes choses par des relations qui se dégagent d'une intuition d'espace et de mouvement. Les grandes hypothèses scientifiques de la Nébuleuse, et des ondulations de l'éther lumineux, calorifique, électrique, s'inspirent assurément de cette tendance, et réciproquement l'encouragent en raison même de leurs succès. Pour l'attraction newtonienne elle-même, il a semblé dans notre siècle, par un retour à la physique de Descartes, qu'elle devait se ramener plutôt à un mouvement dans le plein qu'à une action à distance.

Mais il ne faut pas s'exagérer cette dépendance étroite de la mathématique et du mécanisme. Peu de mathématiciens penseraient aujourd'hui comme Kant que les conceptions dynamistes de sa philosophie de la nature, échappant à l'intuition claire des conceptions géométriques, échappent aussi par cela même à la science de la quantité. A cet égard il se peut que les efforts tentés par les mathé-

1. *Premiers principes métaphysiques de la science de la nature*, traduction Andler et Chavannes, p. 66.

maticiens pour chasser toute image intuitive et atteindre à une intelligibilité idéale qui essaie même d'exclure la vue de toute grandeur homogène, nous fassent plus radicalement séparer l'instrument que perfectionne la pensée pure et le monde infiniment varié où il pourra pénétrer ensuite, de façon à supprimer du même coup nos exigences sur les conditions trop restrictives d'applicabilité. C'est là d'ailleurs de quoi n'être pas surpris outre mesure. Tout ce qui dégage l'idée des éléments concrets qui l'enveloppent, la conditionnent et lui conservent un attachement trop étroit à quelque forme particulière, tout ce qui épure l'idée, loin d'en faire une chimère inutile, augmente prodigieusement le champ de sa fécondité.

Quoi qu'il en soit, si nous passons de ces considérations théoriques à des observations de fait, et que nous demandions aux savants de notre temps si décidément les progrès merveilleux de la mathématique, et sa pénétration de plus en plus profonde dans la science générale de l'univers, ont eu pour effet de détourner à jamais des conceptions dynamistes, nous constaterons au contraire que la philosophie de la nature refuse aujourd'hui de se fonder sur des postulats exclusivement mécanistes. On peut appeler de ce dernier nom les principes par lesquels on affirme dans le monde la fixité invariable d'une certaine somme. Lucrèce réclame à travers tous les changements apparents la constance de la somme des choses. Descartes précisait ce langage en proclamant l'immutabilité de la quantité de mouvement. Après lui, Leibniz voulut substituer la force vive à la quantité de mouvement; et finalement, dans notre siècle, les savants ont dû s'élever à la notion de l'énergie pour affirmer sa permanence quantitative. Il est clair que sous ces formes diverses se retrouve la secrète tendance à assimiler l'univers à une somme exacte d'éléments, à un tout dont on ne comprendrait pas qu'une partie disparût ou qu'une autre vînt miraculeusement s'introduire. Sous les postulats de ce genre se trouve évidemment l'idée qu'on échappera à toute création, à tout devenir inexpliqué, si on pose le monde comme étant, de certaine manière, tout ce qu'il doit être, de toute éternité. Or est-ce là le dernier mot de la physique mathématique de notre siècle? — Non, à côté du principe de la conservation de l'énergie, les savants sont amenés à entrevoir, comme conséquence du principe de Carnot, une sorte de détérioration qualitative, de telle sorte qu'une certaine quantité d'énergie supérieure se perde, par la transformation en énergie de qualité inférieure : c'est ainsi, par exemple, que la chaleur et la vie pourraient disparaître un jour. — Nous n'avons nullement l'intention de discuter ici la valeur de semblables théories; mais elles

paraissent significatives pour montrer que les préoccupations mécanistes ne dominent pas nécessairement et exclusivement les conceptions générales sur la nature, même quand elles procèdent directement de la pensée mathématique.

Cette dernière consultation, demandée aux sciences théoriques de notre siècle, porte d'ailleurs, à propos de mécanisme et de dynamisme, sur l'idée de transformation et d'évolutionisme, avec conservation d'un tout qui se transforme et évolue, opposée à l'idée de création, ou de déperdition, et plus généralement à l'idée d'une génération quelconque, impossible à expliquer par une simple transformation. C'est qu'en réalité la transformation est une sorte de mouvement, comme les Grecs l'ont si bien vu, se servant du même mot κίνησις pour tout changement d'état, de sorte qu'avec le mécanisme et le dynamisme nous n'étions pas bien loin de ces modes de penser. Le premier, c'est-à-dire la tendance à dégager des phénomènes une chose permanente qui se transforme sans cesse, s'oppose à l'acceptation facile des commencements absolus, et des objets spécifiquement distincts. Dans un rapport particulièrement étroit avec l'esprit mathématique, ce penchant entraînera de préférence le penseur, qui médite sur la nature, à quelque conception moniste, panthéistique ou évolutioniste. Dans la philosophie de la connaissance, il le conduira à réduire au moindre nombre possible les catégories de la pensée, à faire rentrer les unes dans les autres les notions fondamentales des sciences. Leibniz pourrait à cet égard passer pour une prodigieuse exception. Mais, à y regarder de près, ses monades en nombre infini répondent à un type unique : il n'y a même pas pour lui esprit et matière, mais seulement deux degrés différents dans le développement de la monade, et de plus ce développement n'est autre chose qu'un évolutionisme continu et progressif. Il reste sans doute qu'il s'agit avant tout pour Leibniz de forces et d'âmes qui accroissent leur être, qui s'enrichissent en se développant, mais du moins nous retrouvons dans l'aspect particulier de ce dynamisme, dans l'évolution continue, évolution tout interne, procédant par degrés infinitésimaux, de la substance posée une fois pour toutes, et capable de la faire passer par tous les états de l'être, enfin dans le déterminisme avec lequel les états de la monade s'appellent les uns les autres, nous retrouvons suffisamment les tendances générales que semblait tout d'abord exclure la monadologie.

* * *

Le mot déterminisme est naturellement venu sous notre plume : du mécanisme et du transformisme, nous voici amenés à la causa-

lité, qu'on oppose d'ordinaire à la finalité. Dans leur sens primitif, la cause et la fin répondent au sentiment que nous avons de notre activité personnelle, et désignent l'un l'agent qui fait une chose, l'autre le but qui est poursuivi : il serait malaisé en vérité de chercher ce que de semblables notions ont de commun avec la culture mathématique. Mais ces notions se sont transformées, pour s'éloigner de plus en plus de l'anthropomorphisme grossier d'où elles dérivent.

Chez les Grecs, qui ne séparaient pas encore le domaine de la connaissance de celui de l'être, la cause prenait un sens plus intelligible. Ce qu'Aristote appelle la cause matérielle et la cause formelle désigne non point un agent qui produit, mais un ensemble de conditions qui contribuent à déterminer une chose, de telle façon qu'en les énumérant nous rendions compte de la chose, au moins en partie, que nous en donnions une explication, que nous répondions partiellement, si l'on veut, au désir de l'esprit d'en connaître les raisons.

Les sciences d'observation ne contredisent pas cette signification de la cause. Elles cherchent à noter des successions constantes de phénomènes, des concordances fixes, pour pouvoir énoncer quelles sont les conditions nécessaires et suffisantes où se produit tel événement. Quand, à la suite d'observations méthodiquement poursuivies, le savant déclare qu'il tient la cause d'un phénomène, cela veut dire qu'il est parvenu à noter certaines circonstances sans lesquelles il ne l'a jamais vu se produire, et dont la réalisation est toujours au contraire accompagnée de l'apparition du phénomène.

Mais si c'était là le type définitif de la relation causale que la méthode expérimentale dût substituer à la causalité efficiente, il faut bien avouer que notre raison n'aurait pas lieu d'en être complètement satisfaite. Ne veut-elle pas comprendre en même temps qu'elle enregistre? Ne demande-t-elle pas, quand elle constate la fixité d'une relation, à voir en même temps pourquoi cette fixité s'impose? Ce qu'il lui faut, en fin de compte, c'est la raison des choses; il faut qu'entre les circonstances où se produit un phénomène et le phénomène lui-même apparaisse un lien intelligible. Alors seulement la cause prend pour nous une signification plus élevée, plus pleine, et nous ne regrettons plus la causalité agissante, créatrice, que la pensée à ses débuts avait répandue dans le monde et qui, en dépit de sa naïveté toute primitive, nous montrait du moins un rapport étroit entre un fait quelconque et ses antécédents. Mis en présence du lien intelligible, nous rendons toute sa valeur à la méthode qui recherchait d'abord les successions et les concordances, avec la

pensée d'arriver par là à des notions claires et à des lois générales. Nous avons alors l'impression que la science, c'est bien essentiellement la recherche des causes, en ce sens que par elles, nous pouvons non seulement prévoir, mais aussi comprendre. C'est ainsi, par exemple, que le phénomène des marées dont on note d'abord les concordances avec la marche de la lune, le fait de la chute des corps, tous les détails de la marche des planètes autour du soleil, trouvent un jour leur cause dans la loi fondamentale de la gravitation, d'où ils se déduisent avec nécessité. Certes il est rare que la science de l'univers parvienne à de tels résultats, mais elle s'efforce sans cesse d'y atteindre, de sorte que la causalité concrète dont elle semble parfois se contenter a quelque chose de provisoire, et n'est qu'un échelon inférieur qui lui permet de s'élever, au moins en espérance, à la causalité abstraite [1].

Mais où enfin, dans quel domaine de pensée, se trouve posé à cet égard le terme idéal d'un semblable processus, sinon dans la mathématique elle-même, où la cause semble réaliser sa perfection, en devenant vraiment la raison intelligible?

D'une part en effet la démonstration mathématique doit sa rigueur à ce que pas une affirmation n'est formulée sans être en même temps justifiée. Suivez un géomètre au cours d'un de ses raisonnements, et, à chaque proposition qu'il énonce, demandez-lui pourquoi elle est vraie : il répondra invariablement qu'elle s'impose au nom d'une définition ou d'une vérité déjà admise ou démontrée. C'est évidemment ce qu'a voulu dire Aristote quand, à propos du syllogisme de la première figure, constamment manié dans les mathématiques, il déclare qu'il sert à fonder la démonstration la plus scientifique, parce qu'il est au plus haut degré le syllogisme de la cause [2]. — Mais d'autre part et surtout, la préoccupation constante du géomètre n'est-elle pas de déterminer avec précision un élément à l'aide d'un ou plusieurs autres? Les lois, les relations, qui possèdent déjà ce caractère de nécessité et d'intelligibilité idéale dont nous parlions, nous permettent en outre de rendre compte de chaque être mathématique de la façon la plus rigoureuse, la plus exacte, la plus complètement déterminée, en fonction de divers éléments. La surface d'un cercle, le triangle équilatéral ou le carré inscrits dans ce cercle, et toutes les grandeurs qui s'y rattachent, sont entièrement connus, autant qu'ils peuvent l'être, dès que nous connaissons le rayon du cercle. Dans ce sens on peut dire que ce rayon est la

1. Cf. Goblot. *Essai sur la classification des sciences*, p. 45 et sq.
2. *Derniers analytiques*, l. I, ch. XIV.

cause de toute une infinité de choses qui non seulement dépendent de lui, varient avec lui, mais encore dont on connaît exactement tout l'être quand on sait ce qu'est le rayon. De même les deux axes d'une ellipse sont, si l'on veut, la cause intégrale de toute la série des faits géométriques relatifs à l'ellipse, en ce sens que, eux connus, chacun de ces faits se trouve rigoureusement déterminé. Dans cette sorte de causalité qu'est en somme la *fonction* mathématique, nous retrouvons réalisés au plus haut degré les caractères que cherche toute science dans l'explication des phénomènes. C'est déjà d'ailleurs la *fonction* que poursuivait le physicien ou le naturaliste qui construisait ses tables de présence, d'absence et de variations. Mais que nous étions loin de la fonction idéale! Celle-ci, celle du géomètre, supprime de la notion concrète de cause jusqu'à l'intuition du temps qui permettait de parler d'antécédent et de conséquent, et définit A cause de B à la clarté d'une relation telle que B s'en trouve aussitôt défini cause de A. Bref, si le besoin de causalité est pour la connaissance une des formes de notre besoin de comprendre, en réalisant l'unité dans le multiple, en poursuivant sans cesse les liens qui peuvent rattacher les choses les unes aux autres, et les déterminent les unes par les autres, nulle part ce besoin n'est aussi pleinement satisfait que dans le domaine mathématique. Il faut s'attendre par conséquent à ce que l'esprit y devienne exigeant, à ce qu'il y contracte plus encore que dans tout autre ordre d'idées l'habitude de chercher, de demander la cause, la tendance à n'apprécier les faits qu'en raison de leurs causes générales, au point de négliger parfois ce qu'ils peuvent avoir d'intéressant par eux-mêmes.

Mais si la culture mathématique, loin d'être indifférente à la recherche de la cause, doit ainsi devenir un excitant parfois dangereux en raison de son intensité même, est-ce à dire qu'elle éloigne nécessairement l'esprit de la finalité? — Oui, s'il était question de cette finalité primitive qui évoque la pensée d'une volonté intelligente extérieure aux choses et les disposent pour le mieux. Mais à côté de cette finalité, il en est une autre, d'ordre esthétique, si l'on veut, qui se traduit à nos yeux par l'ordre, l'élégance, la simplicité, la beauté, et qui exerce par elle-même une action sur notre intelligence. C'est de celle-là que l'on peut songer à rapprocher la connaissance mathématique. — Certes jamais le géomètre ne considérera comme rigoureux un raisonnement où une seule proposition serait justifiée par une préoccupation de beauté, d'ordre ou d'élégance. Jamais il ne dira : cela est parce que de la sorte les choses sont plus simples; ou : cela est parce qu'ainsi se trouve réalisé

l'ordre qui nous séduit le plus. Toute raison de finalité devra être exclue impitoyablement et laisser la place à la seule causalité intelligible, si l'on veut que les démonstrations soient d'une rigueur véritablement mathématique. Mais d'autre part il est bien vrai que le géomètre vit dans un monde d'images, dont la régularité, la pureté, l'ordre ont de quoi exercer sur lui un charme spécial. Les lignes d'une minceur achevée, les surfaces complètement dépourvues de rugosités, les figures circulaires, sphériques, les polygones et les polyèdres réguliers, donnent l'impression d'une beauté particulière, faite d'ordre et de régularité parfaite. En outre, comment n'être pas frappé de la simplicité de certains résultats, de la concordance parfois merveilleuse de certains autres ? Il est naturel que le côté de l'hexagone régulier inscrit dans un cercle soit déterminé quand on connaît le rayon, mais quelle simplicité dans la formule qui fixera cette dépendance : le côté de l'hexagone est justement égal au rayon ; ou, en d'autres termes, partez d'un point quelconque de la circonférence, et, avec une ouverture de compas égale au rayon, appuyez alternativement les pointes du compas sur le contour du cercle, vous reviendrez exactement au point de départ, après avoir tracé un hexagone. — Le plus court chemin entre deux points est la droite qui les joint. — Le plus grand quadrilatère dont le périmètre ait une longueur donnée, c'est le carré. — Ajoutez les nombres impairs successifs, 1, 3, 5,... les résultats des additions forment la suite des carrés des nombres entiers. — Il est d'ailleurs merveilleux de voir comme, à chaque instant, les recherches mathématiques dirigées dans des voies toutes différentes, géométrie, science du calcul, optique, etc., jettent tout à coup les unes sur les autres un jour inattendu. La loi de la réflexion de la lumière que connaissaient bien les Grecs était précisément celle qui donnait le plus petit chemin à parcourir au rayon qui va de l'objet lumineux à notre œil. Et, détail curieux, c'est par une exigence du même ordre, en voulant que la lumière qui passe d'un milieu dans un autre y parvînt dans le temps minimum, que Fermat a retrouvé la loi des sinus. — Les rapports simples correspondent seuls en musique aux accords agréables... Bref il semble bien qu'un mathématicien ne doivent pas rester insensible à toute préoccupation de simplicité, d'élégance, de régularité, d'ordre, et il est naturel que, sans jamais donner à de tels soucis une valeur démonstrative, il se laisse parfois instinctivement guider par eux dans ses recherches. Pour peu que son tempérament l'y pousse, pour peu qu'il ait en lui l'étoffe d'un artiste, il s'habituera même à cette idée que la vérité ne va pas sans quelque simplicité, qu'on peut rejeter *a priori* les solutions compliquées et

dissymétriques, et enfin que les conceptions les plus harmonieuses ont le plus de chances de saisir la réalité, — l'harmonie, la simplicité, l'unité, étant sans doute des conditions de l'être.

*
* *

Du mécanisme, qui fait correspondre à la série des phénomènes l'image d'un mouvement continu se prolongeant à l'infini dans les deux sens et, de la causalité, dont l'application veut être indéfinie et repousse toute limite, il est permis de rapprocher ce qu'on pourrait nommer l'*infinitisme*, c'est-à-dire l'acceptation de l'infini dans les conceptions qu'on se forme de la réalité. Au contraire, du dynamisme, qui autorise l'idée de véritables créations, de commencements absolus des choses, il est permis de rapprocher le *finitisme*.

Il suffit de songer aux antinomies cosmogoniques relatives aux grandes questions du commencement du monde, de la limitation de l'univers, de la continuité de la matière, pour saisir l'opposition des deux tendances finitiste et infinitiste. Depuis que ces questions sont débattues, c'est-à-dire depuis les origines de la réflexion philosophique, on peut diviser les penseurs en plusieurs catégories suivant la répugnance plus ou moins obstinée que leur inspire l'idée de l'infini réalisé, — ou au contraire l'aisance avec laquelle ils le font entrer dans leurs conceptions. Les uns, comme aujourd'hui l'école néocriticiste, n'admettent pas qu'il puisse être question, dans un sens seulement intelligible, d'un passé infini, d'un univers illimité, d'une matière indéfiniment divisible; les autres repoussent au contraire toute limitation dans le temps ou dans l'espace, tout commencement absolu, toute limite à la divisibilité de la matière, comme étant choses incompréhensibles. — D'autres, comme Kant, déclarent que la raison théorétique est impuissante à décider; et d'autres enfin, comme la plupart des penseurs grecs, ne croient pas devoir donner à ces problèmes une solution identique, acceptant tous sans hésitation l'infini du passé, mais proclamant ou condamnant suivant les cas l'infini spatial et le continu de la matière. Les études spéciales du géomètre sont-elles capables de diriger sa pensée philosophique d'un côté plutôt que de l'autre?

Il est peu de mots qui reviennent aussi souvent, en mathématiques, que celui d'infini. Dès les premières notions d'arithmétique, à propos de la formation des nombres entiers, on est amené à déclarer que la suite de ces nombres est infinie. Dès les débuts de la géométrie la droite est posée comme se prolongeant à l'infini dans les deux sens, et cette propriété est utilisée bientôt d'une façon

spéciale dans la définition des parallèles; on peut dire d'ailleurs qu'avant la droite elle-même l'espace était donné comme infini dans tous les sens. C'est l'infiniment grand dont il s'agit ici. Quant à l'infiniment petit, il se trouve déjà impliqué dans la formation des fractions dont le dénominateur dépasse toute limite, — ou plus simplement encore dans l'intuition de la longueur qui apparaît comme divisible à l'infini. Le maniement de tels concepts va-t-il nécessairement conduire le géomètre aux tendances infinitistes?

Non, répondront quelques-uns, car ce n'est pas l'infini, mais l'indéfini que manie le mathématicien. Quand il déclare infinie la suite des nombres entiers, cela signifie qu'après chaque nombre il peut en former un autre; s'il déclare infinie la droite, cela veut dire qu'il n'est pas sur cette droite de points si éloignés qu'on n'en puisse trouver de plus éloignés encore; s'il parle de la divisibilité infinie de l'espace, cela veut dire qu'il n'est pas de segment de droite si petit qu'on ne puisse le diviser encore, ou, si l'on veut, qu'il n'est pas sur une droite de points si voisins qu'on ne puisse en trouver d'autres entre eux. C'est en réalité le fini que considère toujours le mathématicien, sauf que ce fini peut devenir aussi petit ou aussi grand qu'on veut; c'est un fini auquel nulle limite restrictive n'est assignée : c'est l'infini en puissance, comme disait déjà Aristote, mais non pas l'infini en acte, celui que l'esprit pourrait songer à projeter dans ses conceptions sur le monde réel.

Tout cela est fort judicieux, et, en fait, si l'on ne tient compte que du sens précis des mots, en vue de la rigueur des raisonnements, si l'on ne se préoccupe que de la valeur logique des notions que manie le géomètre, tout cela est exact, — l'infini du mathématicien n'est, croyons-nous, qu'un mode de variabilité du fini. Mais il faut faire ici une distinction analogue à celle qui a été présentée à propos de la finalité : il faut songer à voir aussi chez le géomètre, — à côté du logicien implacable, l'homme doué d'une certaine imagination. Pour celui-là la séparation que l'on fait de l'infini en acte et de l'infini en puissance est par trop radicale : l'infini idéal ne reste pas toujours également éloigné de l'infini concret, il s'en rapproche plus ou moins, c'est ce qu'il est aisé de comprendre.

La formation des nombres entiers successifs nous met en présence d'un infini de pensée pure : nous avons fixé par une loi générale de construction un certain mouvement de la pensée (l'addition d'une unité au dernier nombre formé), et ce mouvement, toujours le même, pourra se répéter indéfiniment, à chaque fois nous donnerons l'existence à un nombre nouveau qui était en puissance dans la formule première. Celle-ci contenait en puissance l'infinité des

nombres : c'est là le type le plus clair de l'infinité idéale. Mais passons à un exemple tiré de la géométrie. Autour du sommet A d'un triangle ABC on fait tourner une droite qui dans une quelconque de ses positions rencontre BC en un point D, et on considère la longueur AD. Quand la droite mobile passe par la position où elle est parallèle à BC, la longueur AD devient infinie. Cet infini est-il aussi idéal que le précédent? — On peut dire : la longueur AD a cessé d'exister, parce que son extrémité D a disparu. Mais l'intuition que nous avons de la droite AD et du mouvement continu de rotation auquel nous la supposons assujettie peut-elle s'accommoder de semblables affirmations? Disparue, la droite qu'on ne cesse de voir dans toutes ses positions? disparue, cette image si claire d'une longueur dont une extrémité reste fixe et dont l'autre s'est éloignée sans cesse davantage? — On répondra que l'image de la droite est toujours là, mais qu'elle ne fournit plus de quantité déterminée par sa longueur, en ce sens que, si grand que fût un nombre par lequel on essaierait de l'exprimer, le point D est plus loin encore que ne l'indiquerait ce nombre. En d'autres termes, on peut appliquer à cette chose relativement concrète qu'est la droite AD l'échelle des valeurs abstraites : on n'épuisera jamais la droite. Mais précisément cette application d'une échelle d'abstraits à une droite, matérialisée au moins par son image, ne fait-elle pas sentir qu'il y a là deux infinis distincts, l'un tout en puissance, sortant à notre gré d'une règle générale de formation numérique, l'autre qui se pose dans l'intuition spatiale, et que le premier ne peut épuiser? Le géomètre qui après avoir parlé de la suite infinie des nombres parle sur le même ton, avec la même aisance, sans plus d'hésitation, de la longueur infinie de la droite AD, a par là même accepté d'actualiser jusqu'à un certain point son infini.

Et enfin est-il alors si éloigné de l'un de ces cas où l'infini semble le plus réalisé? Supposons qu'il s'agisse de la grandeur infinie de l'univers matériel actuellement existant. Les difficultés qu'on tirerait de la nécessité de nombres infinis, pour exprimer les diverses mesures relatives à ce tout (volume, poids, distances, nombre des astres, etc.) tombent le plus facilement du monde, si nous entendons qu'aucune dimension ne sera épuisée par la quantité abstraite, que nous ne parvenons pas à voir dans l'univers, sans limite, un tout, une somme, un nombre, et qu'il n'est pour notre pensée qu'une occasion de compter indéfiniment. — En vain objectera-t-on que dans toutes les circonstances où l'esprit se met à compter, il y a nécessairement un nombre; le géomètre sera particulièrement disposé à rejeter un pareil postulat : n'a-t-il pas considéré lui-même à

chaque instant des éléments relativement concrets auxquels il a renoncé à faire correspondre un nombre, — à moins, bien entendu, que l'on appelle de ce nom tel symbole dont la signification rappellera justement l'absence de tout nombre fini?

Ainsi les circonstances plus ou moins réelles où il peut être question d'infini ne semblent pas constituer deux domaines radicalement distincts, l'un idéal, l'autre concret, auxquels doivent nécessairement correspondre des attitudes opposées. L'habitude que le mathématicien acquiert de manier l'infini à divers degrés de réalité concrète, et les tendances qu'elle fait naître pourront le conduire tout naturellement à apporter le même état d'esprit dans ses vues générales sur le monde qui nous entoure : le plus ordinairement, il sera infinitiste, et optera pour les antithèses des antinomies kantiennes.

*
* *

Nous avons passé en revue un certain nombre de dispositions ou tendances générales capables d'orienter la réflexion philosophique dans telles directions de préférence à telles autres : nous n'avons certainement pas épuisé la liste des courants de quelque importance qui peuvent se manifester dans la pensée humaine. D'autre part, l'action exercée sur une âme par la culture mathématique peut dépendre elle-même de conditions dont nous n'avons pas parlé, et que d'ailleurs il serait impossible d'énumérer complètement : le tempérament personnel de l'homme, le milieu où il a vécu, la religion où il a été élevé, etc. Il n'y a dans ces sortes de catégories que nous avons examinées que des cadres pourvus de fort peu de matière : une foule de penseurs idéalistes présenteront des nuances infiniment variées; les conceptions dynamistes de Kant, dans sa philosophie de la nature, ne ressemblent pas à celles d'Aristote, et ainsi de suite. Le résultat de cette étude est donc avant tout de nous guider à travers les recherches complexes que nous entreprenons en nous donnant d'avance, avec un programme commode, des indications générales capables non point de déterminer toutes nos conclusions, mais de jeter sur elles quelque lumière.

G. MILHAUD.

LA RESPONSABILITÉ
ET LES ÉQUIVALENTS DE LA PEINE

I

La criminologie, en combinant les données de la statistique morale et celles de la psychiâtrie, a posé à la philosophie du droit pénal des problèmes que sa méthode traditionnelle ne lui permet pas de résoudre. La peine ne serait-elle pas un vieil expédient légué à la routine législative par les croyances des sociétés primitives, croyances aujourd'hui effacées? La justice pénale n'est-elle pas convaincue d'impuissance radicale, soit par la constatation de la répétition régulière ou même de l'accroissement de chaque classe des délits dans un milieu social déterminé, soit par l'observation des caractères psychologiques propres à chaque classe de malfaiteurs? Lorsque l'on constate l'abaissement du taux d'une certaine catégorie de crimes, n'est-il pas toujours possible de rattacher cet heureux phénomène à quelque transformation bienfaisante de l'activité sociale sans que les institutions pénales y contribuent en rien? Au contraire l'étude de la population des prisons, étude inaugurée par Bentham et poursuivie avec persévérance depuis un siècle, ne prouve-t-elle pas jusqu'à l'évidence que l'application de la pénalité la plus commune a pour effet la formation d'une classe d'hommes caractérisés par le tatouage et l'argot et voués à la profession de malfaiteurs? N'a-t-on pas accru la sécurité sociale en France et fait baisser d'un quart le chiffre de la récidive en cessant d'appliquer aux enfants et même aux adultes les peines inscrites dans le code? La conclusion n'est-elle pas, comme l'a indiqué un célèbre sociologue italien, de substituer à la justice pénale son antithèse, la justice sociale, en se fiant d'ailleurs aux lois d'évolution qui en imposent bon gré mal gré aux sociétés la réalisation progressive?

De la sociologie criminelle est donc résultée la théorie des *substituts* ou équivalents de la peine. Cette théorie, disons-le bien haut, n'est paradoxale qu'en apparence. Réduite à l'idée maîtresse qui en est le fond, elle fait l'âme de la doctrine sociale de Montesquieu. L'état progresse en faisant économie de la contrainte et en sollicitant l'obéissance de l'individu aux exigences de la vie collective par l'appel à d'autres mobiles que la peur.

De cette théorie, on peut dire tout à la fois qu'elle est mal accueillie et qu'elle est triomphante. Elle est mal accueillie par les philosophes, les juristes et les criminalistes qui lui reprochent, les premiers de substituer des expédients aux principes, les autres de supprimer le droit pénal et de consacrer l'impunité. Elle triomphe dans la pratique. Qu'est-ce que cet ensemble de mesures prises hardiment et complètement en Angleterre, plus timidement en France, pour éviter l'emprisonnement aux délinquants mineurs et substituer des écoles de réforme aux prisons, sinon un équivalent de la peine [1]? Dira-t-on, comme M. Albanel, que ces mesures clémentes conviennent à l'irresponsabilité de l'enfance, mais que les adultes doivent éprouver la rigueur des peines légales [2]?

Mais alors que signifie cette loi de sursis dont l'application a fait tomber chez nous en quelques années le nombre des récidivistes de 120.000 à 90.000 sinon que la peine, loin d'être une « coaction psychologique » efficace, est souvent, en elle-même, un danger social? Que signifient ces mesures prises par les gouvernements contre l'alcoolisme, prohibition nationale de la vente des spiritueux au Canada et dans plusieurs États de l'Union américaine, prohibition locale en Suède, en Norvège, demain en Angleterre, monopole de la fabrication et de la vente en Suisse et en Russie, enseignement antialcoolique en France et aux États-Unis, sinon qu'il faut prévenir la formation du dégénéré alcoolique pour diminuer le taux social des faits punissables? Ne pourrait-on rattacher à la même inspiration les lois déjà anciennes sur le travail des enfants et les lois plus récentes sur le travail des femmes? Il n'est pas une seule de ces mesures qui n'ait été dictée par l'instinct social autant que par la réflexion et qui n'ait été justifiée par un appel à la statistique morale.

Le problème est donc purement théorique. La sociologie criminelle doit remplir aujourd'hui une double tâche : l'une est de dégager de toute équivoque l'idée même de l'équivalent de la peine, l'autre est d'en étudier le rapport avec l'idée de responsabilité.

Beaucoup d'esprits semblent croire que la sociologie criminelle réclame le remplacement du droit pénal par des expédients économiques, pédagogiques, administratifs ou pour mieux dire par une sorte de confiance en l'action bienfaisante des progrès éducatifs et industriels. On voit dès lors combien la réfutation est aisée et combien il est facile de jeter une fois de plus à la face des sociologues le reproche de se fier à la force des choses et de décourager l'activité

1. Von Douglas Morrison. *Juvenile Offenders*. Londres, Fisher Unwin, 1896.

2. Albanel. *Étude statistique sur les enfants traduits en justice*, Paris, Marchel et Billard, 1897.

réfléchie. Mais ces critiques sont-elles inspirées par une réelle bonne foi? Enrico Ferri est de tous les sociologues criminalistes celui qui a le plus mis en regard l'efficacité des progrès économiques et l'inefficacité des peines, montré par exemple le banditisme disparaissant devant les chemins de fer, tandis que la police d'un grand pays civilisé ne sait même pas s'opposer à la divagation d'un vagabond homicide pendant des années. Mais on ne trouverait ni dans ses principales œuvres ni dans le résumé clair et succinct qu'il en a donné[1] l'idée que pour garantir la sécurité sociale contre les criminels, il faille se confier béatement à l'action éventuelle des progrès industriels, car si à ses yeux l'industrie fait disparaître certains délits, elle en fait apparaître certains autres quand les forces économiques sont laissées dans l'état de dérèglement que l'on nomme libre concurrence. La thèse de Ferri est double : l'une est qu'il faut *substituer* la justice sociale à la justice pénale, substitution qui est une des lois du progrès moral; l'autre est qu'il faut réorganiser le procès criminel et l'administration de la peine, en sorte que la pénalité « cesse d'être une machine à broyer la personne humaine ». Si la pensée de ce vaillant esprit a été parfois méconnue (je parle des juges de bonne foi) c'est qu'il professe en sociologie le déterminisme économique et c'est aussi qu'il affecte une négation unilatérale de la responsabilité. On ne peut donc se faire une idée bien claire de cette justice sociale que Ferri espère voir substituée un jour à la justice pénale traditionnelle.

L'idée même de substituer la justice sociale à la justice pénale est-elle bien intelligible, si l'on conserve une procédure criminelle et une organisation pénitentiaire à certains égards plus rigoureuses que l'organisation actuelle, puisqu'elles s'étendraient en principe à la vie entière du malfaiteur? La justice pénale n'est-elle pas au contraire rattachée plus étroitement à la justice sociale aidée elle-même par un art social synthétique qui concentre à son service et sous sa main toute l'énergie bienfaisante d'une civilisation?

Nous trouvons le même problème traité sommairement, mais d'une façon plus philosophique, par un sociologue et juriste espagnol contemporain, François Giner[2]. Il assigne au droit pénal la tâche de

1. *La Justice pénale*, Bruxelles, Larcier, 1898.

2. La tutela especial del delincuente recibe el nombre de *pena*. Sean cualesquiera los viciosos sentidos con que todavía entienden esta institucion jurisconsultos y filósofos, legisladores, antropólogos y criminalistas, *la pena en el fondo no es otra cosa que el tratamiento del criminal adecuadamente a su estado* : ó sea, la restriccion y proteccion de su libertad y vida en interés del organismo del Derecho. Mediante ella : *a*) se reconoce y declara la incapacidad del agente, y *b*) se procura favorecer su remedio, obrando sobre su voluntad, donde el mal

définir la situation juridique du malfaiteur comme le droit civil définit celle de l'enfant, de l'imbécile et de l'aliéné. La mission du droit pénal n'est pas d'infliger une souffrance et de donner satisfaction à un besoin collectif de vengeance, car la vengeance est au-dessous de la sphère du droit. *Cette mission est de déterminer les droits du délinquant.* Pour Giner comme pour Platon le criminel a droit à la peine; il ne la souhaite pas en général (quoique nombre de vagabonds recherchent une condamnation correctionnelle), mais l'enfant ne souhaite pas non plus l'éducation ni l'aliéné le traitement [1]. La société n'a pas le droit d'infliger une souffrance mais le devoir d'assigner à ceux de ses membres qui ne peuvent jouir de leur liberté la situation sociale qui ne leur permettra de nuire ni aux autres ni à eux-mêmes.

La thèse de Giner semble n'être qu'une aspiration idéale qui se heurte violemment aux faits historiques. La définition du droit pénal la plus optimiste que l'on puisse donner, c'est qu'il a eu pour fin de protéger les biens juridiques des hommes les mieux adaptés à l'état social en réprimant la conduite des hommes les moins bien adaptés. La consécration des droits de l'aliéné est elle-même bien récente et bien précaire. Toutefois une analyse plus minutieuse découvre incontestablement deux tendances dans le droit pénal historique. L'une est d'infliger à chaque crime la souffrance qui donne la satisfaction la plus complète à l'irritation de la conscience collective; l'autre tend à assurer un droit *sui generis* au condamné en lui infligeant le minimum de contrainte pénale. Ce duel logique, comme dirait M. Tarde, est visible dans l'histoire des deux derniers siècles; on le constate dans l'instruction criminelle; on le constate dans l'organisation des peines. Peut-être a-t-on plutôt affaibli la police judiciaire

tiene su raíz inmediata, sobre el estado general de su espiriritu, y aun de su cuerpo. En esta restauracion de la voluntad injusta, se cifran todos los fines secundarios que pueden asignarse á la pena y que han solido ser considerados como principales, y hasta como exclusivos y unicos, por algunas escuelas : tales como la prevencion, que mira á impedir la comision de nuevos delitos, ora por parte del criminal mismo ó de los demás; la destruccion del mal ejemplo dado por el delincuente á sus conciuadadanos; la defensa del órden social, restaurada por el positivismo contemporaneo, etc. La concepcion de la pena como un puro mal, impuesto al delincuente en justa compensacion del que ha sido por él causado, es tan abiertamente contraria á todo verdadero sentimiento de justicia, como la que en tiempos de mayor barbarie é ignorancia aplicaba (y aplica todavia muchas veces) un trato análogo al loco ó al niño, sea en la escuela, sea fuera de ella. Repugna á la razon que el mal pueda ser compensado y destruido por otro mal, y que la adicion de una injusticia á otra dé por resultado el « triunfo del Derecho ». (Giner et Calderon. *Resumen de filosofia del Derecho*, § 149, Madrid. Suarez. 1898.)

1. Resumen, etc. Parte general. 2ª seccion, X. Parte organica. 1ª seccion, II, III. IV.

que fortifié vraiment les garanties de l'accusé et diminué la sévérité des peines plutôt que modifié leur nature. De là l'incertitude et la fragilité des institutions pénales. Néanmoins la société a tendu à porter au maximum les garanties de sa sécurité au prix de l'infliction du minimum de souffrances.

Jhering a écrit que l'histoire de la peine est une perpétuelle abolition. On n'en saurait dire autant du droit pénal qui est certainement pourvu d'une organisation mieux définie dans les États civilisés que dans les hordes barbares. C'est qu'il y a une contradiction entre l'infliction de la souffrance au nom de la communauté irritée et la constitution d'une véritable justice pénale.

On voit donc qu'il s'agit de chercher, non pas les substituts du droit pénal entendu comme nous venons de le faire, mais les équivalents de la peine punissante, de l'infliction d'une souffrance. La justice sociale ne peut progresser qu'en reconnaissant un fait d'observation, c'est que, dans un État civilisé et complexe, tous les hommes ne sont pas également adaptés à la vie en société; c'est que beaucoup conservent les caractères de l'*infantilisme psychologique*; c'est que chez d'autres persistent les tendances de l'humanité barbare; c'est que d'autres enfin sont des dégénérés, atteints de régression physiologique. Tous sont juridiquement égaux en ce sens que tous ont droit également à des biens juridiques sortables à leur état mental, mais ces biens juridiques ne peuvent sans absurdité être les mêmes pour tous. La liberté de contracter, par exemple, n'est pas un bien juridique pour l'imbécile. La justice sociale exige donc la constitution d'un droit qui détermine la condition juridique des êtres mal adaptés, et ce droit qui ne peut être appliqué qu'au prix de certaines rigueurs indispensables peut être dit légitimement le *droit pénal.*

II

Les équivalents ou substituts de la peine sont donc, si on les entend bien, les équivalents de la souffrance légalement infligée à ceux qui portent atteinte aux biens juridiques de leurs semblables. Cette doctrine ne peut être repoussée que par ceux qui attribuent à cette souffrance légale une fonction sociale véritable. Ils existent, même parmi les sociologues, et il ne faudrait pas croire qu'ils aient tous une âme de bourreau.

A les entendre, le rôle de la souffrance légale serait très différent de son rôle apparent.

La peine serait avant tout, sinon exclusivement, une satisfaction donnée aux sentiments sociaux et aux croyances collectives froissés

par l'acte criminel. Elle aurait pour effet et pour fin d'affirmer ces croyances, de renforcer ces sentiments et par suite d'entretenir dans l'âme collective cette horreur de l'acte criminel qui en détourne l'homme moyen. Le condamné est ici dans toute la force du terme un bouc émissaire, une victime expiatoire offerte en sacrifice pour assurer la conservation du lien social.

L'objet de la peine serait donc, non d'intimider la classe des délinquants qui sont déterminés, soit par leur structure émotionnelle, soit par leurs conditions d'existence, à froisser les sentiments sociaux, mais de donner à la conscience collective l'occasion de manifester son existence. C'est même pourquoi le criminel remplirait un office utile, une sorte de fonction sociale. Son rôle serait de provoquer la condamnation qui rappelle solennellement à la conscience individuelle l'existence de la conscience collective. A ceux qui professent cette théorie, moins éloignée des principes de Joseph de Maistre qu'eux-mêmes ne le croient, on voit combien doit sembler mesquine la préoccupation d'économiser la contrainte pénale, car n'est-ce pas vouloir détendre le lien social?

La pierre d'achoppement à cette théorie est une définition de la responsabilité pénale.

L'application de la peine au criminel implique que la responsabilité est tout au moins une hypothèse plausible. Sinon, en sacrifiant cérémonialement un animal ou un symbole, on donnerait satisfaction à la conscience collective tout aussi bien qu'en frappant un être humain [1]. Un être ne peut être dit responsable si la perspective de la peine ne peut influer sur ses résolutions et sa conduite; il faut donc qu'il soit capable d'obéir à des motifs réfléchis et de résister à des tendances impulsives, ce qui suppose une certaine plasticité du caractère à l'égard de la « coaction psychologique ». Telle est la formule qu'Alimena a donnée de l'imputabilité et quoiqu'Alimena soit fort loin de vouloir faire du condamné un moyen d'affirmer la conscience collective, c'est sur ces formules que s'appuient aujourd'hui tous les sociologues qui attribuent à la peine-souffrance une fonction sociale de première importance [2].

Il nous semble au contraire que dans la mesure où cette dernière conception de la responsabilité est bien assise sur la psychologie et

1. Jusqu'à une date récente les créoles de Porto-Rico avaient, dit-on, conservé l'usage de brûler aux grandes fêtes religieuses des mannequins d'osier qu'ils nommaient *les Juifs* (los Judios). C'était un autodafé symbolique bien caractérisé, et l'autodafé avait été lui-même une manifestation de la conscience collective entendue comme font les auteurs que nous critiquons.

2. B. Alimena. *I limiti e i modificatori dell' imputabilite*, Turin. Bocca, 3 volumes. — (Voir surtout 1re partie, ch. II; 2e partie, ch. I et II; 3e partie, ch. I.)

la sociologie, elle nous amène à conclure qu'il faut, autant que possible, remplacer la contrainte pénale par une forme supérieure de l'art social.

Ce qui a conduit l'école positiviste italienne à nier la responsabilité des dégénérés et des fous moraux (parmi lesquels elle classe, à tort sans doute, tous ceux dont la conduite criminelle n'est pas déterminée par les conditions économiques), c'est l'extrême faiblesse que présente chez ces hommes le pouvoir de contrôle ou d'arrêt, l'inhibition psychologique. Les partisans de la peine punissante répondent que la contrainte pénale ne s'adresse pas aux dégénérés, mais aux individus psychologiquement normaux parmi lesquels se laissent classer les malfaiteurs d'occasion et d'habitude. Ils admettent donc implicitement que la responsabilité pénale a pour condition l'aptitude à accroître chez soi par l'exercice le pouvoir de contrôler son activité idéo-motrice et de contenir ses tendances impulsives. Implicitement aussi ils jugent que la prévision des sanctions pénales est pour l'homme moyen un motif de fortifier constamment le pouvoir d'arrêt. C'est ainsi que la peine devient une coaction psychologique éducative qui a formé le caractère de l'homme civilisé et dont l'affaiblissement déterminerait irrémédiablement une régression psychologique générale, un retour au règne des tendances impulsives.

La responsabilité pénale ainsi entendue ne saurait être une responsabilité collective; c'est une responsabilité strictement individuelle. De plus, l'acte seul ne suffit pas à l'engager. Il faut que l'action réponde, nous ne disons pas sans doute à une décision libre, mais aux dispositions permanentes du caractère, aux maximes constantes de la conduite, à l'idéal général de vie que le caractère exprime. *Nul ne sera pénalement responsable du fait seul, mais seulement de la relation entre le fait et les dispositions morales qui constituent le caractère, ou y répondent.*

III

Le problème peut dès lors être posé en termes sociologiques. Je veux dire que l'étude génétique de la responsabilité civile et pénale nous permet d'en tenter la solution.

La condamnation d'un accusé ou d'un groupe d'accusés à une peine est, nous dit-on, non pas la défense d'un organisme social, mais bien l'affirmation d'une conscience collective, c'est-à-dire d'un faisceau de sentiments, de croyances et d'habitudes, faisceau qui se délierait si les maximes d'action qui nient la conscience collective

n'étaient pas les occasions de réactions solennelles prenant la forme de condamnations publiques. Nous admettons volontiers ce point de vue, si par la conscience collective on n'entend pas autre chose qu'un *unisson psychologique héréditaire*[1]. Mais par là même, il y a une correspondance entre la croyance à une responsabilité purement individuelle et l'affaiblissement de la conscience collective. Les deux phénomènes répondent eux-mêmes à la formation d'un lien social d'une tout autre nature, nous voulons parler de la coopération contractuelle.

Il serait trop long de faire une histoire, même sommaire, de la responsabilité. Cependant les documents si nombreux et si précis que le droit comparé a accumulés sur cette question nous permettent de distinguer au moins trois phases dans l'évolution de la responsabilité. Tout d'abord aucune distinction n'est faite par l'État entre la responsabilité de l'individu et celle du clan, de la famille ou du village. L'exécution collective des fils de Saül par ordre de David est un exemple symbolique de cette sorte de justice. Les divinités conçoivent alors la responsabilité de la même façon. Jahveh poursuit jusqu'à la quatrième génération les enfants pour les fautes des pères, de même que Héra frappe jusqu'en Italie la race troyenne pour venger l'offense d'un fils de Priam. Peut-être, comme l'estime M. Tarde, la famille connaît-elle alors une autre justice et tient-elle compte déjà de la responsabilité personnelle. Néanmoins rien ne nous en donne une preuve explicite, surtout si nous comparons les conceptions religieuses aux pratiques judiciaires.

Plus tard la responsabilité de l'individu est distinguée de celle du groupe, mais en matière pénale comme en matière civile, la personne est responsable du fait, fût-il involontaire. Le code pénal chinois qui punit de mort en certains cas l'enfant à la mamelle, en fournirait un spécimen et avec lui de nombreux codes barbares. L'exemple le plus célèbre de cette conception est donné par le *Pentateuque*. Est-il besoin de citer la disposition qui condamne à la peine capitale le propriétaire d'un taureau auquel un homicide est attribué[2]?

1. L'unisson psychologique est, on le sait, le degré supérieur de la sympathie Il est héréditaire quand il passe d'une génération aux suivantes. Cette persistance d'un faisceau de sentiments et de croyances à travers une série de générations est-elle due à un mécanisme physiologique ou à un mécanisme social? Peu importe ici : la donnée sociologique reste la même, quelque hypothèse que l'on adopte. Sûrement l'hérédité sans la tradition et le système d'institutions qui la complète ne suffirait pas à assurer cette transmission, mais l'unisson psychologique implique évidemment une communauté de tendances instinctives que l'hérédité psycho-physiologique ne peut manquer de renforcer.

2. *Exode*, XXI, 29.

Enfin la responsabilité du crime est distinguée de celle du quasi-délit civil. On n'incrimine plus l'acte de l'enfant ou du fou. Encore moins intente-t-on des procès criminels aux animaux ou à leurs propriétaires. Ajoutons que l'étude des maladies mentales vient peu à peu diminuer le nombre des faits punissables et accroître celui des personnes irresponsables.

Ce passage de la responsabilité collective à la responsabilité personnelle correspond rigoureusement à ce qu'on a appelé le passage du *status* au contrat. En d'autres termes, à mesure que l'individu cesse d'être éventuellement incriminé pour le fait de ses parents ou de ses co-villageois, il devient peu à peu capable de s'obliger librement lui-même. L'évolution de la responsabilité est donc tout entière favorable au lien contractuel, par suite à la division libre du travail, à la coopération volontaire et discutée. En revanche, bien loin qu'en proclamant l'individu responsable de ses actes personnels on donne une base rationnelle à la répression pénale, on renverse au contraire le fondement traditionnel de la peine, savoir, la foi en une solidarité de l'individu et du groupe, solidarité si étroite que la personnalité de l'individu est absorbée et qu'il doit d'ailleurs subir tout ce qui est nécessaire au salut de la communauté.

Si l'on donne l'identité personnelle et la liberté morale comme conditions à l'infliction d'une peine, on exclut de la sphère du droit répressif tous les actes qui n'ont pas pour origine l'intention réfléchie de nuire ou tout au moins l'habitude invétérée des actes nuisibles. La passion, l'émotion elle-même deviendrait, selon Alimena, une cause d'excuse ou de non-imputabilité [1].

La société où la division du travail est le lien social principal, où cette division repose sur le contrat, c'est-à-dire sur le libre consentement aux obligations, ne peut donc punir que les actes criminels exprimant un caractère personnel antisocial. Cette relation entre le caractère et l'acte ne doit pas être présumée : il appartient au magistrat représentant la société d'en faire la preuve, car des questions telles que la folie morale, l'épilepsie larvée, etc., ne peuvent être tranchées à la légère. Des classes entières d'actes nuisibles échapperont donc à toute poursuite ; parmi les actes poursuivis, un bon nombre sera l'objet d'acquittements, car le doute devra toujours profiter à l'accusé, même s'il porte exclusivement sur l'intention de nuire. En résumé une société qui a pour règle le respect de la personne et le souci religieux de la responsabilité

1. B. Alimena. *I limiti e i modificatori dell' imputabilite*, t. III, v. 1re partie, chap. I.

personnelle désarme *ipso facto* sa police judiciaire. La conséquence est qu'elle doit compter sur autre chose que l'intimidation, si elle veut assurer à ses membres la jouissance paisible des biens juridiques.

Si la peine était la réaction instinctive d'un organisme, une telle conséquence ne serait nullement nécessaire. L'organisme social croîtrait en force avec la division du travail non moins que l'organisme animal, et pourquoi perdrait-il en irritabilité? Les mouvements d'un organisme ne sont pas dirigés par des raisonnements.

En revanche l'abolition graduelle de la peine est un phénomène bien aisé à comprendre si la peine punissante est la réaction de la croyance collective ou de l'unisson psychologique traditionnel. La croyance collective ne se laisse pas distinguer de la croyance religieuse, au moins à l'origine, soit parce que le sentiment religieux est plus *sympathique*, plus contagieux qu'aucun autre, soit parce que les conceptions des sociétés primitives sur le monde et la vie sont inévitablement des mythes. Or on pourrait ériger en loi qu'une société religieuse peut seule punir efficacement et seule avoir foi en l'efficacité de la peine. Une peine n'est efficace que si elle est considérée comme une expiation par ceux qui l'infligent et par ceux qui la subissent. Entendons-nous bien! Nous n'imaginons pas que les hommes des sociétés primitives aient jamais professé une doctrine réfléchie de l'expiation, car ces doctrines ne sont que des survivances d'un sentiment profond, en partie étranger à ceux qui les soutiennent aujourd'hui. L'expiation suppose que la société est, à ses propres yeux, profondément solidaire des péchés du coupable, de la transgression d'un ordre divin et qu'elle offre ce coupable en sacrifice pour calmer la colère du dieu ou des esprits. De même, tout signe de la colère divine, une épidémie par exemple, invite à rechercher un crime resté caché et à apaiser par un sacrifice l'irritation du dieu. C'est ainsi que dans la société gauloise les hommes que les druides brûlent en l'honneur des dieux sont en principe des criminels, mais peuvent être remplacés par des captifs. Le druide est à la fois sacrificateur et bourreau [1]. Le Mexique précolombien et le Dahomey, antérieurement à la conquête française, donneraient lieu sans doute à une observation semblable. A l'expiation collective répond chez le condamné le sentiment de la pénitence, et à un tel point que l'on a pu, en étudiant le droit pénal de l'Inde antique, présenter tantôt la pénitence comme un supplice volontaire, tantôt le châtiment légal comme une pénitence infligée par voie d'autorité.

1. D'Arbois de Jubainville. *Études sur le droit celtique.*

Mais faites disparaître ces sentiments et l'efficacité de la peine disparaît. Elle a sans doute encore un double rôle social : elle affirme solennellement en présence du peuple le caractère coupable de l'acte prohibé; elle y ajoute la preuve de l'impuissance du condamné à résister à l'autorité [1]. On peut donc encore croire, comme Bentham, que le rôle de la peine est de faire disparaître l'alarme répandue par le crime en alarmant à leur tour les malfaiteurs, à moins qu'on ne préfère, comme Alimena, parler de « coaction psychologique » et dire la même chose en termes pédantesques et barbares. Néanmoins le doute est permis. La peine ne commence-t-elle pas à perdre toute efficacité dès que l'esprit de pénitence se retire du droit pénal? Le juge et l'exécuteur ne risquent-ils pas d'être bravés par les condamnés? Quand la société catholique du xv[e] et du xvi[e] siècle frappait les hérétiques, des voix l'avertissaient que la ferme attitude des condamnés contribuait à la diffusion des doctrines réprouvées plus que les prédications les plus éloquentes. Dans les luttes sociales modernes, tel conservateur fanatique s'est senti converti à la nécessité de réformes profondes dans les conditions du travail, en observant que les prolétaires fusillés « mouraient avec une sorte d'insolence », ou comme dit plus noblement le poète de l'*Année terrible*, montraient

Une facilité sinistre de mourir.

Suffirait-il de travailler, par l'enseignement ou autrement, à une restauration du sentiment religieux pour que la société du type supérieur pût, comme la société primitive, mettre la crainte des souffrances légales au service de sa sécurité? Beaucoup d'esprits seraient portés à le croire, mais ils seraient dupes d'une équivoque. Acceptons un instant l'idée, au fond puérile, que le sentiment religieux et l'esprit d'ascétisme qui lui fait cortège puissent être ou restaurés ou renforcés par des procédés artificiels, par des réformes pédagogiques, etc. La pénalité et le sacrifice expiatoire resteront néanmoins distincts; l'idée d'expiation ne rentrera pas dans les esprits ni le sentiment de la pénitence dans les cœurs. La religion collective des sociétés primitives est évidemment toute autre chose que la conscience religieuse individuelle du moderne. Peut-être le couvent catholique lui-même ne donne-t-il qu'une idée incomplète de cette absence de pensée personnelle, de cette fusion totale des

1. Il semble que la peine du feu ait été appliquée aux sorciers et aux hérétiques, pour convaincre l'imagination populaire de l'impuissance des condamnés et établir qu'ils ne recevaient de Dieu ou des démons aucune assistance.

sentiments et des croyances. La religion d'une société qui fonde la peine sur la responsabilité personnelle et le souci de l'intention ne peut y ressembler en rien [1].

Cette société, nous le savons, pratique la libre division du travail, la coopération volontaire, et par suite respecte la liberté des contrats. Le sentiment du moi est donc éveillé chez tous ses membres. Dès lors l'église la plus unitaire en apparence est la réunion d'innombrables cultes personnels. La liberté de conscience devient la loi de la vie religieuse et elle est incompatible avec la disposition à considérer la condamnation et les souffrances d'un individu comme l'expiation d'une faute entachant la société tout entière. L'esprit de pénitence, l'ascétisme, la crainte de l'invisible et la religiosité collective sont choses qui se tiennent.

La coaction psychologique n'est pas autre chose que la désignation prétentieuse des conditions psychologiques de l'obéissance. Étudier les fondements sociaux des institutions civiles et politiques n'est pas autre chose qu'aspirer à pénétrer le secret de la formation de l'habitude d'obéir. Quand cette habitude ne se forme plus

1. Nous ferions les plus expresses réserves au sujet de la conception qui identifie la conscience religieuse et la conscience qu'un groupe a de sa propre existence. Comme l'a montré M. Marillier à propos du totemisme, on ne voit pas comment aurait pu dès alors se produire l'évolution religieuse, les formes supérieures de la religion se rattachant plutôt aux cultes individuels qu'aux cultes collectifs, dont les sauvages offrent peut-être encore une vague image. Les analyses de M. Ribot nous paraissent avoir montré qu'il y a dans la vie affective individuelle des émotions religieuses. Néanmoins, c'est par la religion qu'il semble convenable d'aborder la psychologie sociale, comme l'ont montre M. Durkheim et ses collaborateurs de l'*Année sociologique*. L'émotion religieuse est d'autant plus impulsive, d'autant plus facilement traduite en mouvement qu'elle est plus simple; elle suggère d'autant mieux des émotions identiques et des actes d'imitation qu'elle est plus impulsive; elle colore d'autant plus facilement toutes les autres tendances communes aux membres du groupe. Par là elle arrive à cette irritabilité collective si frappante chez les sectes religieuses modernes, irritabilité qui, à l'intérieur même du groupe, exclut la possibilité d'une dissidence. L'émotion religieuse collective étant d'une simplicité extrême on peut céder à la tentation de mettre l'aspect religieux au second plan et l'aspect collectif au premier, de conclure par suite que la conscience religieuse n'est pas autre chose que la conscience de la vie collective. Le rituel, seule manifestation qui s'offre à une étude objective en l'absence de monuments théologiques écrits ou symbolisés, exprime en effet moins l'émotion religieuse ellemême que la subordination de cette émotion à l'unisson psychologique. Mais l'évolution de la religiosité est une distinction progressive du rite et du sentiment qui devient *inexprimable*, *ineffable* à mesure que la conscience religieuse s'affranchit des liens sociaux. La religion collective, la religion des hordes, des foules est, *qualitativement*, le minimum de la religion qui, semblable à la vie esthétique et intellectuelle, ne progresse qu'en s'individualisant. Les sociologues qui soutiennent la thèse opposée assument la tâche de nous expliquer pourquoi ce qui est psychologiquement l'évolution d'une émotion correspondrait sociologiquement à une dissolution.

ou quand elle s'efface, les institutions n'existent plus que sur le papier. Or la psychologie de l'obéissance semble à beaucoup d'esprits être d'une extrême simplicité. La crainte du châtiment, fortifiée parfois par l'espoir, l'attente de la récompense, ils ne connaissent pas d'autres motifs. C'est ce que leur a enseigné Bentham qui l'avait appris de Hobbes qui l'avait appris de Machiavel. Ceux qui ont à un plus haut degré l'esprit d'observation veulent bien joindre la crainte des morts à la crainte des vivants et la superstition à la contrainte pénale. Or le mécanisme psychologique de l'obéissance est autrement compliqué.

Obéir, c'est agir d'après les motifs d'autrui et par suite cesser d'agir d'après ses motifs propres.

La peur est une forme de l'instinct de conservation personnelle qui peut sans doute paralyser un motif individuel d'action mais qui à lui seul ne peut établir la conformité de deux volontés. Poussée à l'extrême, comme l'a prouvé l'expérience de Mosso, elle produirait la *catalepxie*, la suspension de toute activité. Une peur modérée se traduit par l'instinct de fuite, la rupture des liens sociaux dont l'émigration est la forme normale. Un régime social de terreur est une contradiction dans les termes. Comme le prouve l'observation des agglomérations militaires, la peur ne peut être qu'un motif secondaire d'obéissance. La discipline n'en ressort fortifiée que si à la crainte s'ajoutent d'abord une autre forme de l'instinct de conservation, l'instinct offensif ou la colère sentie collectivement et surtout la confiance dans la confraternité des armes. Quand cette confiance a pris fin, comme il arrive dans les paniques, alors la peur est un ressort dont on peut mesurer toute l'inefficacité. Dans les paniques comme dans les épidémies l'instinct collectif de conservation est plutôt le dissolvant de toute autorité.

Cependant les religions mettent en œuvre la crainte et non sans efficacité. Nous n'avons pas à rappeler les pages d'une exactitude si terrible où Quinet montrait comment « lorsque la croyance commence à s'épuiser, il reste à une religion toute une époque d'endurcissement à parcourir, car elle peut encore se rajeunir dans le sang [1] ». Mais l'historien a beau nous dire que « les religions qui ne s'appuient que sur l'enthousiasme et qui négligent de forcer la foi par la peur ne prennent qu'une moitié de l'âme humaine », il reste vrai que les grandes religions éthiques à tendance universelle ne débutent pas par le recours à la terreur; elles n'y font appel qu'à l'âge du déclin. Elles proscrivent les dissidents soit par le meurtre

1. *Révolutions d'Italie*, t. III, ch. I.

juridique, soit par la calomnie, parce qu'elles avaient sur les âmes un empire acquis tout autrement. La hiérarchie sacerdotale qui se défend par la violence ou la ruse a correspondu à la concentration d'une conscience collective que l'amour mutuel et l'identité des croyances avaient constituée. D'ailleurs l'empire de la terreur elle-même est limité. Une société religieuse à laquelle il est interdit de prononcer jamais un mot de pitié, qui ne peut tolérer en elle la spontanéité d'une seule conscience, cette société voit la vie se retirer d'elles.

La source de l'obéissance est la confiance de l'individu dans le groupe ou dans sa tête. L'étude des sociétés religieuses en leur âge de formation et d'expansion, celle des armées et celle des peuplades animales elles-mêmes témoignent toutes dans le même sens. La confiance n'est qu'un aspect de l'altruisme; elle s'adresse au groupe et résulte d'une sorte de séduction qu'il inspire, mais l'origine première en est la sympathie, la conscience d'une identité de nature et de tendance entre chaque individu et les autres unités. Bref, l'obéissance exprime la participation à une conscience collective. Cette conscience laisse intacts au-dessous d'elle les appétits individuels; dans l'espèce humaine elle n'annule pas le sentiment du moi; il en résulte que la conduite individuelle peut être fréquemment en désaccord avec ses exigences, mais ces transgressions sont exactement ce que la langue des théologiens nomme des péchés et non des révoltes. Le repentir ou réintégration de la conscience collective en est la suite inévitable; c'est une sorte d'accusation spontanée et d'acceptation de la pénitence que la communauté infligera souvent moins pour frapper le coupable que pour le purifier et l'absorber de nouveau en elle.

Bien comprise, l'obéissance est dans son fond une aliénation de la personnalité, une répudiation de la responsabilité personnelle à laquelle est substituée l'acceptation d'une part de la responsabilité collective. La peine étant un procédé auxiliaire de la restauration de l'obéissance il est aisé d'en conclure que la responsabilité personnelle et le rôle social de la peine s'excluent, donnant lieu à un duel logique.

IV

La société qui consacre la responsabilité personnelle cesse donc de pouvoir compter sur l'intimidation pour garantir, nous ne disons pas son existence, mais les biens juridiques dus à ses membres. Cependant cette protection devient sa fonction principale, car du jour

où la libre division du travail constitue le lien social le plus visible et le mieux défini, la personne est rattachée à la société par le désir de posséder et de conserver les biens juridiques individuels et par la conscience du droit dont ces biens sont les conséquences.

La solution de l'énigme est que les droits personnels ou biens juridiques sont inséparables du pouvoir de conservation, de développement et de restauration que la société porte en elle, bref, de la finalité sociale immanente dont la culture est la manifestation consciente. Les états sociaux qui ont pour lien principal la coopération volontaire font équilibre aux mobiles inférieurs parce qu'ils opposent à leur action souvent dissolvante un pouvoir de restauration spontanée.

Les statisticiens ont mis en évidence l'accroissement du nombre des délits, notamment du nombre des attentats à la propriété. D'autres enquêtes ont dévoilé l'existence d'une criminalité occulte sans doute plus fréquente que la criminalité réprimée. Cependant si nous suivons pas à pas le devenir d'une grande société civilisée, l'Angleterre par exemple ou l'Union américaine ou même l'Italie, nous constatons que la tendance à l'organisation et au progrès l'emporte démesurément sur la tendance à la désagrégation. La société civilisée réagit en développant sous toutes les formes une culture supérieure et en administrant mieux la justice sociale.

Ce conflit des tendances dissolvantes et de celles qui favorisent la restauration pourrait être étudié au point de vue exclusif de la science économique. Il est bien certain que tout attentat à la propriété et à la vie humaine est une destruction de valeur; pour n'en pas souffrir la société doit posséder une puissance productive assez développée pour créer une valeur notablement supérieure à celle que détruit l'activité malfaisante. On comprend que ce jugement semble superficiel et même choquant. Bien différent serait le nôtre. L'activité criminelle en effet peut ne détruire qu'un faible capital et cependant dissoudre le lien social, si elle inflige sans cesse un démenti à la confiance que l'individu normal accorde à la société, confiance qui procède des sentiments sympathiques et est l'origine de l'obéissance aux institutions. Mais à notre sens la finalité sociale interne restaure sans cesse et au delà la confiance affaiblie. Les fraudes commerciales ne détournent pas les hommes des transactions et les escroqueries ne les détournent pas de l'épargne. C'est que le spectacle du perfectionnement de la division du travail et de la coopération, la réciprocité croissante des services, cette pénétration de l'activité intellectuelle et de l'activité économique qui est le fruit de la culture sociale restaure et accroît la confiance ébranlée par le spectacle du délit.

L'infliction légale de la souffrance n'est donc pas l'unique ou même la principale affirmation de la socialité. La valeur de la peine, c'est qu'elle est un acte de foi de la société en ses croyances fondamentales et en sa propre perpétuité. Mais toute expansion sociale extérieure, tout perfectionnement interne, tout accroissement de la culture peut susciter l'acte d'une foi plus haute. La santé de la société, c'est de devenir pour la grande majorité de ses membres un objet d'attraction, sinon d'amour; c'est d'obséder en quelque sorte chacun d'eux de l'image de son ampleur et de sa puissance. Tel est le grand office de la civilisation progressive. Nous négligeons à dessein de parler des procédés artificiels à l'aide desquels elle peut, par l'éducation et l'assistance, ramener à elle les sentiments de ceux qui la réprouvent.

Or cette restauration spontanée des sentiments sociaux sans le secours de la peine est un fait universel; on l'observe chez les sociétés les moins développées tout comme chez les sociétés contemporaines.

Nous savons quelle réserve il faut apporter à la tentation de classer comme primitive une société observable encore aujourd'hui. Nous pensons, avec M. Tarde, qu'il est assez étrange de diviser l'humanité en deux groupes dont l'un resterait immobile et toujours semblable à lui-même, pendant que l'autre obéirait à une loi d'évolution continue. Néanmoins il y a des institutions que pour une cause ou pour une autre on retrouve dans toutes les sociétés restées ou redevenues barbares. On peut donc parler d'institutions primitives sans entendre nullement par là que les races chez lesquelles on les observe présentent l'image exacte des ancêtres de l'humanité civilisée.

Considérons quelques-unes de ces institutions et nous aurons la preuve que bien souvent, dans la vie barbare, la clémence affirme l'intensité des sentiments sociaux plus solennellement que ne ferait la peine. Chez les Khirgiz, peuple turco-mongol qui occupe tous les steppes entre la Volga et le lac Baïkal, peuple où les historiens de l'Asie centrale [1] verraient volontiers le produit d'une désorganisation de l'ancienne société turque par l'action combinée des guerres et des disettes, on observe une institution très digne d'attention à cet égard : c'est le *salavat* ou apaisement général. Voici comment le décrit l'abréviateur français du savant russe Grodekoff qui a consacré sa vie à l'étude sociologique de ces nomades : « Pour mettre fin aux disputes entre les clans, lesquelles prennent la forme de razzias

1. Notamment Léon Cahun. *Introduction à l'histoire de l'Asie*, 1re partie.

et troublent pour longtemps la paix intérieure, les Kirghiz ont recours à l'ancienne institution des *salavate*. C'est une promesse solennelle faite par les représentants des clans en dispute d'oublier de part et d'autre toutes les querelles, nouvelles et anciennes, et de vivre désormais en paix. Le salavate qui rappelle l'*ébère tuarèno* des montagnards du Caucase peut être complet ou partiel; dans ce dernier cas on fixe une certaine date à laquelle toutes les contestations antérieures sont considérées comme aplanies. On n'a pas le droit de porter plainte pour une offense commise sous la mesure du salavate et le juge inflige l'amende en cas d'infraction à cette règle[1]. »

On se tromperait étrangement si l'on croyait que les Kirghiz vivent sous le régime des vengeances privées. L'abréviateur de Grodekoff donne la liste des délits dont connaissent les tribunaux kirghiz. Ce sont : le vol, principalement celui du bétail, le brigandage ou le vol à main armée, le rapt, le viol, la mutilation, le meurtre, l'escroquerie, les dommages causés aux biens d'autrui, le mal causé par le sortilège, l'enlèvement des bestiaux en masse, la calomnie[2]. Ces tribunaux infligent aux condamnés des compositions et des peines corporelles. On trouve cependant chez les Kirghiz la série des institutions barbares, le serment de purgation, les ordalies, le prix du sang, etc. On est donc conduit à penser que les amnisties solennelles ont dans la vie barbare cette fonction de restauration que l'on est porté à croire dévolue au droit pénal seul. La société barbare atteint ses fins par le pardon et l'apaisement quand il lui semble que la répression éterniserait la guerre intestine. Au fond, c'est sans doute de la même finalité qu'a procédé la composition. Bien que cette institution ait donné au droit pénal le nom qu'il porte dans les langues classiques, il semble bien qu'elle soit moins une forme primitive de la peine qu'un équivalent primitif du châtiment. La raison de penser ainsi est que chez presque tous les peuples barbares, on voit fonctionner en opposition à la composition une véritable institution pénale, l'abandon noxal, l'abandon du coupable par sa famille aux parents de ceux qu'il a lésés[3]. En effet, si l'auteur

1. Dingelstœdt. *Le régime patriarcal et le droit coutumier des Kirghiz*, d'après l'étude entreprise sous les auspices du gouvernement russe par le général Grodekoff, Paris, Thorin, 1891.

2. *Ibid.*, p. 57.

3. Dareste citant Chardin constate l'existence de l'option entre la composition et l'abandon noxal dans le droit criminel d'un peuple très anciennement civilisé, les Persans. « Quand les parties persistent à vouloir que le meurtrier meure, elles redoublent leurs cris chez le juge, lequel délaye et élude autant qu'il le peut afin que le temps calme la chaleur de leur ressentiment, de sorte que dans ces cas de meurtre, qui sont fort rares, on s'en tire d'ordinaire pour de l'argent, partie aux parents, partie à la justice, mais quand les parents ne veulent point

d'un homicide, d'un rapt, d'un acte de brigandage a froissé les sentiments mêmes de sa communauté domestique, il risque de voir celle-ci rompre les liens de solidarité qui l'attachent à lui et le sacrifier à la paix générale.

Peut-être serait-il possible de montrer, en se livrant à une étude minutieuse de l'histoire des institutions pénales, que partout et toujours la société vivante, imposant silence à la cruauté dogmatique des théologiens et des légistes, a par moments substitué à la pénalité des procédés plus cléments. Nous n'en conclurons pas que la doctrine des équivalents de la peine soit un retour pur et simple aux tendances sociales primitives. L'histoire nous montre que partout ces amnisties, ces mesures spontanées d'apaisement, observées dans la vie des petites cités républicaines et dans celle des communautés nomades, deviennent des cas exceptionnels et négligeables dès que l'État est fortement intégré. L'amnistie barbare ne révèle point un effort pour faire obstacle à l'action des causes de division qui en rendent l'adoption nécessaire; à cet égard elle n'est en rien comparable aux équivalents de la peine; elle atteste seulement qu'il y a chez les sociétés barbares un besoin de vaincre l'antagonisme par l'amour, besoin qui, sous une autre forme, se fait sentir aux sociétés supérieures.

Le recours à la peine tend au contraire à prévaloir dans les sociétés primitives précisément parce qu'elles ne connaissent que la responsabilité collective des communautés domestiques et des tribus. Au contraire, la recherche des équivalents de la peine correspond à la conscience de l'impuissance dont l'idée exacte de la responsabilité individuelle frappe le droit coercitif. Là où prévaut la responsabilité collective, où l'individu est absorbé par le groupe, l'infliction de la souffrance est toujours possible. On peut toujours soit châtier solidairement les membres d'un clan, d'un village, d'une tribu, soit les excommunier et les *boycotter*, les mettre à l'écart des solennités de la vie sociale et des marchés qui les accompagnent [1]. Cette infliction de la peine semble toujours utile à l'affirmation de la souveraineté mise en échec. Ce sont là des procédés de gouvernement que connaissent bien aujourd'hui les États européens ayant

entendre à composition, on leur livre le meurtrier. » (*Études d'histoire du droit*. V. p. 116.) On voit qu'ici c'est l'abandon noxal et non la composition qui a le caractère de la peine punissante.

1. D'Arbois de Jubainville a montré le caractère à la fois religieux, esthétique, économique et juridique des foires dans la vie de l'ancienne Irlande. Maine a fait la même observation sur les villages hindous. Être mis à l'écart des foires est donc une prohibition très redoutée.

affaire aux sociétés orientales ou aux communautés barbares [1].

En revanche le principe de la responsabilité personnelle interdit ces sortes d'exécutions militaires; il implique le respect des droits de l'accusé et par suite une instruction longue et minutieuse dont le terme est bien souvent l'abandon de la poursuite. Il n'est accepté par la conscience commune que là où prédomine le contrat dans les relations dérivées de la division du travail; il correspond par suite à un tel enchevêtrement des rapports commerciaux que le boycottage devient un procédé à peu près inapplicable. En même temps la cohésion d'un grand État est telle que l'impunité, dont bénéficie quoi qu'on fasse un très grand nombre d'actes délictueux, ne met pas la souveraineté en péril.

Le salavate des Kirghiz est un véritable traité de paix entre des tribus ou des clans dont chacun est une puissance, a une existence sociale distincte et une responsabilité propre. Mais la société civilisée qui substituerait dans ses rapports avec les criminels une tutelle morale à l'infliction de la souffrance ne traiterait pas avec eux comme avec des puissances. Elle leur épargnerait des souffrances qu'elle aurait la puissance de leur infliger. On peut même dire que la doctrine des équivalents de la peine ne peut être mise en application que là où la criminalité est devenue strictement individuelle et où les associations de malfaiteurs ont cessé d'être.

La philosophie sociologique du droit, nous l'avons dit, assignerait aujourd'hui comme tâche au droit pénal, non pas d'exclure le malfaiteur de tout rapport de droit, mais bien de déterminer la situation juridique qui convient à son bas niveau mental. Elle inviterait à le traiter d'une façon analogue, mais non identique à celle dont sont traités l'enfant et l'aliéné. Or bien comprise, la doctrine des substituts de la peine n'est pas différente. Elle nous invite à mieux déterminer les rapports sociaux (domestiques, éducatifs, économiques) constituant le milieu dans lequel doit vivre l'homme (ou l'enfant) que sa nature rend accessible à la contagion du délit, et l'on ne peut le faire que juridiquement.

L'observation nous permet d'expliquer la formation des criminels de profession et d'habitude (auxquels la criminalité contemporaine est imputable presque entièrement) à trois causes sociales qui sont, par ordre d'importance, l'abandon moral (ou même physique) de l'enfant, le vagabondage imposé aux populations ouvrières par les crises industrielles et enfin l'alcoolisme. Ce sont là trois noms diffé-

1. En 1692, Guillaume d'Orange prononçait encore une sentence de mort collective contre une fraction d'un clan écossais, les Donald de Glencoë.

rents de la dissolution des liens sociaux, en particulier des liens domestiques et professionnels. La théorie dite des substituts de la peine est la constatation du devoir social de les restaurer ou d'en recréer l'équivalent.

On ne saurait y réussir sans doute sans une contrainte ou « coaction psychologique » mise en œuvre par le législateur. Mais la sphère de la « coaction » est, nous pensons l'avoir montré, beaucoup plus large que la sphère de la peine. Les esprits cultivés ont abandonné la notion chimérique des droits personnels, absolus et indépendants des fonctions sociales dévolues à la personne. Toute personne participe *ipso facto* à l'activité de l'être social, mais ses droits sont des biens juridiques inhérents à sa qualité d'agent au moins autant qu'à sa qualité de fin en soi. Il en résulte que la situation juridique garantie à chaque personne correspond toujours à une « coaction », à un système d'obéissance dont la cause est la conscience collective du droit, forme nouvelle de l'unisson psychologique. Cette contrainte qui maintient le classement social n'agit en général que d'une façon indirecte mais d'autant plus infaillible. (C'est ainsi que la liberté des contrats donne lieu à une organisation professionnelle spontanée.) Sur le dégénéré ou le déclassé de naissance, incapable de découvrir la relation normale entre le travail social et ses aptitudes propres, cette contrainte s'exercerait d'une façon directe et serait d'autant plus stricte que la nature de cet homme serait plus imparfaite. Les biens juridiques des individus bien adaptés à la vie sociale ne peuvent être protégés sans que les individus mal adaptés reçoivent, eux aussi, les biens juridiques convenables à leur état mental. En cela se retrouverait la solidarité des membres d'une société digne de ce nom.

La théorie des équivalents de la peine ne peut donc pas être autre chose que l'application des vues synthétiques de la sociologie à l'art de la législation conçu dans son ensemble. Elle suppose, avant d'être admise, l'établissement de rapports intelligibles entre les travaux des sociologues et l'étude philosophique du droit. On sait combien cette question est litigieuse et on ne saurait être étonné de la lenteur des conquêtes ainsi que de l'intensité des résistances. Le criminaliste qui oppose une fin de non-recevoir aux applications de la criminologie, sait qu'à ses côtés est l'école entière des légistes, fille et héritière fortunée de la philosophie scolastique; c'en est assez pour qu'il repousse *ex cathedrà* les conclusions les plus certaines de la psychologie et de la psychiâtrie, de la statistique morale et de la sociologie.

GASTON RICHARD.

DES MOUVEMENTS ALTERNANTS DES IDÉES
RÉVÉLÉS PAR LES MOTS

(*Fin.* [1])

II

Le mouvement *descendant* peut aussi descendre de trois manières : tantôt il rend le sens *matériel* d'*intellectuel* qu'il était ; tantôt d'*abstrait* il le rend *concret*, tantôt enfin il le *rabaisse*, de noble le faisant vulgaire. Dans ce but, il se sert des divers moyens que nous avons indiqués, quelquefois agissant par la force seule de la pesanteur, d'autres fois ayant recours à divers adjuvants : les doublets, l'ordre syntactique, la séparation des composés, la composition, la dérivation. Ce que nous avons dit dans la division précédente nous dispensera de définir de nouveau ces principes ; nous avons seulement par des exemples à en démontrer l'application.

Tout d'abord, c'est sans adjuvant, par la seule pesanteur que la signification descend, et elle le fait en ramenant soit de l'abstrait au concret, soit de l'immatériel au matériel, soit du noble au vulgaire.

Voici des exemples du premier effet, puisés dans le passage du sens du latin au français primitif. Le mot devient concret en se surdéterminant, c'est-à-dire en restreignant le sens, et en le rendant de général particulier. Mais ce passage d'une langue à l'autre n'est pas absolument nécessaire, et dans une même langue le sens peut aussi se restreindre.

On peut observer cette restriction en latin et en grec, contre le courant général qui tend plutôt à généraliser et à abstraire. C'est ainsi que *felis* signifia d'abord la *femelle* de tout animal, puis se restreignit à celle du *chat*, tandis que le bas latin *catus* exprimait cette race animale directement. De même *urbs*, la ville, finit par désigner la seule ville de Rome, et fut remplacée dans son sens général par *civitas*. De même, en grec *κτῆμά*, qui signifiait une possession en général, finit par se cantonner aux troupeaux ; *ἄλογον*, qui signifiait l'animal (privé de raison), désigne en grec moderne le

1. Voir le numéro précédent de la *Revue*.

cheval seul : πειρατής, après avoir signifié l'*entrepreneur*, ne signifie plus qu'un entrepreneur d'un genre spécial, le *pirate*; *jumentum*, de bête de somme devient la *jument*. De même en allemand *Muth* a signifié d'abord toute disposition d'esprit, comme l'attestent les composés, *Grossmuth*, *Sanftmuth*, grandeur d'âme, douceur, etc. ; mais son sens se cantonna ensuite à celui de courage; il en est de même de *Witz*, qui d'esprit devint pointe d'esprit. En français il en est de même encore : l'École centrale signifie exclusivement celle des arts et métiers; l'Ascension, uniquement celle du Christ; le rapide, seulement le train rapide.

Mais c'est dans le passage du latin au français que ces restrictions sont plus fréquentes : par exemple, le latin *fabrica* signifiait toutes sortes d'usines; le français restreint d'abord ce sens en dérivant le mot *forge*. De même *surgere* est réduit au sens particulier de *sourdre*; *alba* se réduit à l'*aube*, à la blancheur du matin, et le *décime* à la *dîme*, la dixième partie formant l'impôt; le *capital* se restreint au *cheptel*, une des formes de la richesse; *collocare* n'est plus placer d'une manière quelconque, mais placer en *couchant*; l'*auricularius*, tout ce qui concerne l'oreille, n'est plus qu'un des objets qui la concernent, l'*oreiller*; de *navigare*, sens général de tout ce qui flotte, on passe à celui de *nager*; le *paradis* lui-même, descendu de ses hauteurs, n'est plus qu'un simple *parvis*, mais ici nous touchons à un autre ordre d'idées ; *separare*, qui indiquait toute division, s'est réduit à la séparation de l'enfant d'avec sa *nourrice* : *sevrer*; *singularis* deviendra *sanglier* avec la même localisation; *sacramentum* était toute chose sacrée, même la consignation d'une somme pour les sacrifices; ce ne sera plus que le serment. *Natalis* perdra le sens particulier et pour ainsi dire personnel de *Noël*; *frictionem* ne sera plus que le frottement intérieur, le *frisson*, et *prehensionem*, la capture, seulement la capture par la prison ; *articulus*, parmi toutes les articulations se cantonne à l'*orteil*, et la boisson générale *potionem*, au *poison*. Le *cylindrus*, au lieu de se traduire par le *cylindre* en général, se traduira par un cylindre particulier, la *calandre*, et le *discus* ne s'appliquera plus qu'au *dais*; *dispensare* ne sera plus que *dépenser*. Exemple remarquable, *divinus* exprimait tout ce qui concerne la divinité; il se restreint beaucoup et ne s'applique plus qu'au *devin*; *illuminare*, éclairer, n'est plus qu'*enluminer; rythme*, la cadence en général, se réduit à la *rime* seule, et le travail, *laborem*, au seul travail du *labour*, en laissant les autres. *Necare*, qui signifiait *tuer* de toute manière, est devenu *noyer*; *avaler*, du sens de *descendre* en général, s'est restreint à celui de faire descendre les aliments; le *pis*, qui signifiait la *poitrine* entière dans

tous les corps, s'est réduit à la mamelle chez les animaux. Ces exemples suffisent; on pourrait en citer à l'infini.

Il faut remarquer que dans cette restriction du sens qui ramène de l'abstrait au concret, il s'introduit souvent une teinte de *subjectivisation*. L'objet restreint est celui qui appartient au corps de l'homme, ou qui fait l'objet de ses occupations habituelles. C'est ainsi que *ministerium* se réduit et s'abaisse dans *métier*, mais devient alors plus subjectif, le pur métier étant l'occupation de la plupart. Il en est de même de *territorium*, lorsqu'il devient le *terroir*, de *paradisum* lorsqu'il devient le *parvis*, et surtout au moyen de *labor* lorsqu'il devient le *labour*, enfin d'*articulum*, lorsqu'il devient l'*orteil*, et de *separare*, lorsqu'il devient *sevrer*; dans toutes ces conversions de sens, en même temps qu'on particularise, on s'approche de l'être humain. Au même point de vue, *navigare* devient certainement subjectif dans *nager*. Le même passage de l'objectif au subjectif a lieu en latin de *mus-culus*, petit rat, et *lacertus*, lézard, au sens de *muscle*.

La descente qui consiste à changer le sens immatériel en sens matériel s'accomplit de la même façon. On peut citer des exemples, quoique moins nombreux. *Feria*, le jour férié, la fête, devient simplement la *foire*; *fantasticus* devient *fantasque* et *porticus*, *porche*; *liberare* devient un acte manuel, *livrer*. Il en est de même du passage de *ministerium* à *métier*; de *redemptionem* à *rançon*; de *species* à *épices*; de *cubare* à *couver*; de *trahere* à *tirer* (ce qui est en même temps une restitution de sens). Une des descentes de sens les plus remarquables au point de vue du passage de l'immatériel au matériel est la traduction du latin *causa* par le mot français : *chose*. La transformation de *laborem* en *labour* que nous avons déjà citée est dans le même sens.

Une des sortes de descente du sens immatériel au sens matériel, et en même temps de l'abstrait au concret, consiste en ce qu'on a appelé la *concrétion* et l'*épaississement*. Telle action devient un objet matériel. Par exemple, *vestis*, après avoir exprimé l'action de se vêtir, exprima le vêtement; *fructus*, après l'action de jouir, désigna le fruit; *civitas*, la qualité de citoyen, devient la cité; *legio*, la levée, devient la légion; et *classis*, l'appel, la flotte; *portis*, l'action de partager, devient la portion; et *mansio*, l'action de s'arrêter, signifie plus tard la maison.

L'évolution du sens a été la même en français dans les mots : *subsistance*, *adresse* et *aumône*.

Cette descente au passage du latin au français, lorsque le mot latin avait un sens matériel, est d'autant plus remarquable, que lorsque ce

mot était resté concret, le sens ne se modifie pas lors de son passage. On peut citer comme preuves les exemples suivants : *vagina*, gaine; *replicare*, replier; *salarium*, salière; *auscultare*, écouter; *crassus*, gras; *crispare*, créper; *pensare*, peser; *solidus*, sou. Sans doute, ces mots français ont pris plus tard, au moyen de doublets, une marche ascendante, mais ils n'avaient pu descendre d'abord, le latin ne les ayant pas idéalisés.

On descend aussi, en passant du *sens noble* au *sens vulgaire* et même au *sens trivial*. C'est surtout dans la traduction d'une langue étrangère qu'on arrive à ce résultat; on y parvient cependant aussi en dérivant de nouveau de la souche première et même dans l'intérieur de la même langue par la simple évolution des mots; on n'a même pas besoin dans ce cas de modifier le mot lui-même. C'est ainsi que celui de *garce* n'était pas pris autrefois dans une mauvaise acception. Il a été remplacé par celui de *fille* qui, à son tour, est pris en mauvaise part et a été remplacé par celui de *jeune fille*. Le mot de *pucelle* est encore usité dans son acception historique, celui de *pucelage* est devenu plus que trivial. *Amant* signifiait autrefois le *fiancé*; son sens a descendu, et lorsqu'il s'est abaissé encore plus, on l'a remplacé par celui d'*ami*. Ce n'est pas tout, on peut citer beaucoup de mots de l'ancien langage qui ont maintenant une nuance ironique : *sire*, *castel*, *prouesse*, *preux*, *occire*.

Cette tendance péjorative n'existe pas seulement en français, mais un peu dans toutes les langues. En latin *valetudo*, après avoir signifié la bonne santé, signifie la *mauvaise*. De même *mentir*, dérivé de *mens*, signifie d'abord penser, puis mentir. *Periculum*, d'*experiri*, est d'abord pris dans le sens d'expérience. En allemand *list*, la ruse, a d'abord signifié l'*art*, l'habileté comme dans l'expression *Gotteslist*, la sagesse de Dieu. L'anglais *silly*, sot, vient de l'anglo-saxon *saeelig*, bienheureux.

Mais c'est surtout en passant d'une langue à l'autre que le sens se modifie dans cette direction, quoique pas toujours, seulement lorsqu'il s'agit des langues étrangères, du moins, de quelques-unes d'entre elles. C'est ainsi que de l'anglais au français les mots conservent une signification noble; il en est autrement s'ils passent de l'allemand au français; la même distinction existe entre l'italien et l'espagnol. Pourquoi? Le fait est certain et il est facile de le constater, sinon de l'expliquer. *Ross* signifie en allemand un cheval de luxe, il est devenu chez nous une *rosse*. *Land*, le pays, la patrie, est devenu la *lande*; de même *lippe*, la lèvre, est chez nous la *lippe*; le chevalier *Reïter* est devenu le *reitre*; *stall* a donné l'*étal*; *gemein*, commun, est devenu *gamin*; il faut encore citer *mannechen*, en

hollandais petit homme, qui est notre *mannequin*; *trinken*, boire, qui est devenu le mot familier *trinquer*; le *bouquin*, de *buch*, le livre. De même l'espagnol *hablar*, parler, devient *habler*; le *matamore*, celui qui tue les Maures, vient de la même langue. De même encore la *donzella* nous fournit le mot *donzelle*. Le français a fait à l'anglais d'innombrables emprunts, mais en les respectant beaucoup et plus que des mots de notre propre langue. Le nom de *galatas*, un des palais de Constantinople, sert de vocable pour nos galetas. Quelquefois cependant il y a simple déviation du sens, comme nous le verrons pour le mot *bru*.

Cette descente d'un nouveau genre se fait par la simple évolution du sens du mot. Emploie t-on des adjuvants pour l'obtenir avec plus de facilité? On trouve bien des substantifs composés : *fier à bras*, *bégueule*, *croque-mort*, *garde-robe*, qui donnent ce résultat, mais ils sont en petit nombre. En général, on n'emploie pas de procédés auxiliaires; le sens descend seul.

C'est ainsi que s'accomplit le mouvement descendant des idées; nous verrons tout à l'heure quelle est la cause qui agit et produit l'alternance avec le mouvement contraire. Il a lieu surtout de l'abstrait au concret, c'est ce dernier qui est la tendance la plus forte de l'esprit humain. Ce n'est que par effort qu'on s'élève à l'abstrait, et cet effort ne peut être continu.

III

Comment se fait la conversion du mouvement ascendant en mouvement descendant; il semble que l'ascension devrait durer toujours? Cependant, nous venons de voir qu'on descend par son propre poids sous l'action de la pesanteur et nous en avons trouvé des exemples assez nombreux. Mais cela ne suffit pas pour un mouvement général, en vertu duquel on observe que tout à coup la plupart des mots ont pris une marche contraire; en d'autres termes, cela suffit pour la descente, mais non pour la chute. Quant au mouvement ascendant, il s'explique de lui-même par la capillarité linguistique, non seulement lorsqu'il est initial, mais aussi lorsqu'il suit la descente ou la chute. Le processus est le suivant. Les mots ont d'abord une signification à la fois matérielle, concrète et vulgaire; ils montent peu à peu vers un sens à la fois intellectuel, abstrait et noble; parvenus à une hauteur excessive, ils redescendent par leur propre poids, ou, par suite d'une circonstance qu'il y a lieu maintenant d'expliquer, ils tombent brusquement; puis, en vertu de la capillarité renaissante, ils se mettent à monter de nouveau dans

les trois sens de leur ascension, pour redescendre encore, cette alternance est indéfinie.

La chute brusque a lieu sous l'empire d'un facteur spécial qui est la réfraction causée par le changement du milieu de civilisation, lorsqu'on passe d'une civilisation supérieure à une civilisation inférieure et mieux encore de la civilisation à la barbarie. Cette chute s'observe aussi en ce qui concerne les autres institutions, le droit par exemple, mais l'espace nous manque pour l'y étudier aujourd'hui. Dans cette chute, le sens des mots se déforme, presque tous dévient; et, chose remarquable, la déformation n'a pas lieu seulement au point de vue psychologique, mais aussi à ceux lexicologique et phonétique, ce qui veut dire que les mots se déforment en même temps, et il semble qu'il y a une liaison mystérieuse entre l'évolution descendante du mot et celle de l'idée. Si celle-ci se concrétise et s'abaisse, le mot se contracte, se raccourcit, devient presque inintelligible pour le parler antérieur. Chose plus remarquable encore : lorsque l'idée, après cette chute, reprend sa marche ascensionnelle, à côté du mot déformé et abaissé s'établit un autre mot semblable au mot primitif, ou tout au moins complet comme lui, intégré; la correspondance mystérieuse se fait de nouveau sentir.

C'est cette alternance, surtout au point où l'on tombe et où l'on remonte sous l'influence de ce facteur, que nous devons décrire. Ajoutons qu'un autre facteur concourt, c'est la concurrence de la langue populaire ou de la langue lettrée. A ces changements de civilisation, c'est la première qui chasse la seconde, laquelle fournit ses mots inférieurs, tandis que, lorsqu'ensuite le langage remonte, c'est à l'ancienne langue lettrée qu'on fait ses emprunts. Nous prendrons pour exemple la formation et le développement de la langue française. C'est surtout au moyen des doublets que cette observation peut être faite.

En dérivant du latin, le mot français primitif est dans sa structure le résultat d'une déformation et d'un raccourcissement; en outre, il s'emprunte pour beaucoup de termes non au latin littéraire, mais au latin populaire; au point de vue sémantique, il descend de l'immatériel au matériel, de l'abstrait au concret, du noble au vulgaire. Puis, par le mouvement capillaire des idées, celles-ci remontent dans les directions inverses; en même temps, à côté des mots déformés pris à la langue populaire latine, se placent comme doublets d'autres mots intégrés, empruntés à la langue latine littéraire. Ce processus très curieux peut être illustré par les exemples suivants, qui nous forcent à quelques répétitions, puisque nous avons déjà décrit séparément l'ascension et la descente.

Passage du sens immatériel ou figuré au sens matériel, puis retour au premier : — *liberare*, livrer, libérer; *operare*, ouvrer, opérer; *paradisus*, parvis, paradis; *qualificare*, jauger, qualifier; *separare*, sevrer, séparer; *singularis*, sanglier, singulier; *temperare*, tremper, tempérer; *ministerium*, métier, ministère; *prehensionem*, prison, préhension; *causa*, chose, cause; *articulus*, orteil, article; *pietatem*, pitié, piété; *divinus*, devin, divin; *sinus*, sein, sinus; *inclinare*, inclinaison, inclination; *redemptionem*, rançon, rédempteur; *nutritionem*, nourrisson, nutrition; *sinister*, senestre, sinistre.

La gradation et le double mouvement sont faciles à suivre dans ces exemples que l'on pourrait multiplier, on descend d'abord du figuré ou de l'immatériel au propre et au matériel et on remonte ensuite à l'idée primitive. Il faut noter que le sens matériel se double souvent d'un sens subjectif, qu'on peut remarquer dans *sevrer*, *métier*, *orteil*, *sein* et même *pitié*, tandis qu'en remontant au sens intellectuel on remonte en même temps au sens objectif *séparer*, *ministère*, *article*, *sinus*.

Passage du sens abstrait au sens concret, puis retour au sens abstrait — *potionem*, poison, potion; *armatura*, armure, armature; *territorium*, terroir, territoire; *navigare*, nager, naviguer; *vigilantem*, vaillant, vigilant; *sacramentum*, serment, sacrement; *natalis*, noël, natal; *augurium*, heur, augure; *species*, épices, espèce; *signum*, seing, signe; *rythmus*, rime, rythme.

Passage du sens noble au sens vulgaire, puis retour au premier — *senior*, sire (dont le sens descend peu à peu), seigneur; *castellum*, castel (dont le sens descend peu à peu), château; lorsqu'il y a dérivation d'une langue étrangère le sens déformé ne se relève pas. Les doublets servent aussi à établir cette différence entre le sens noble et le sens vulgaire, dans un but spécial; il s'agit de distinguer les membres du corps de l'homme et ceux du corps des animaux, par exemple, *poitrine* et *poitrail*, *narine* et *naseaux*. Il n'est pas même nécessaire d'employer les doublets, les synonymes suffisent : *visage* et *museau*, *pied* et *patte*, *thymus* et *ris*, *bouche* et *gueule*.

IV

Il nous reste à observer le *mouvement latéral* des idées. Ce mouvement est de plusieurs sortes. Il s'agit du *déplacement* du sens exact de l'idée, ou, ce qui revient au même, de la modification du sens du mot qui l'exprimait; c'est le mouvement latéral proprement dit. Ce mouvement latéral peut être si puissant qu'il parvienne aux *antipodes* du sens primitif, par exemple, du *positif* au *négatif*. Il peut aussi n'y avoir pas de déplacement proprement dit, mais divi-

sion; *bifurcation* de l'idée, *polarisation* des mots, d'abord synonymes, qui l'exprimaient. Examinons chacun de ces cas.

Le *mouvement latéral proprement dit* se produit lorsque le mot prend peu à peu une acception différente, sans que ce sens soit plus élevé ou inférieur. C'est ce qui a lieu soit dans l'intérieur de la même langue, soit dans le passage d'une langue à l'autre. En voici quelques exemples : l'allemand *Braut*, fiancée, est devenu en français la *bru*; le latin *nepos*, petit-fils, est en français le *neveu*; *avunculus*, l'oncle paternel, est devenu tout oncle. D'autre part, en employant cette fois l'ordre des mots, l'idée de *nepos* s'exprime par *petit-fils*. C'est, du reste, ce qui se produit souvent pour l'adjectif lorsque sa place syntactique est changée, et surtout lorsqu'il s'agit d'un mot composé; quelquefois ce changement abaisse ou élève la signification, et alors nous l'avons déjà noté, mais souvent aussi le sens varie seulement, par exemple, dans *haut-bois*, différent de *bois plat*; *bas-fond*, différence de *fond bas*; *plafond*, différence de *fond haut*; *brave homme*, différent de *homme brave*, et aussi *vinaigre*, différent de *vin aigre*. Dans tous ces cas les deux sens sont au même niveau, mais il en existe un primitif. Le mot *grand-père* signifie donc autre chose que *père grand*, et il en résulte aussi une latéralisation du sens.

Le mouvement peut être tellement fort qu'on passe aux antipodes, et cela peut provenir d'une ironie ou d'une indivision entre les deux sens. A la première interprétation il faut rattacher *lucus*, le bois, dérivé d'*a non lucendo*, étymologie d'ailleurs incertaine, puis *valetudo*, passant de la bonne à la mauvaise santé; ce n'est pas dans le sens péjoratif ou négatif que ce mouvement a lieu seulement, mais aussi vers l'affirmatif ou le méjoratif. Il s'agit alors de l'*euphémisme*; les anciens craignaient d'amener un malheur en le nommant et se servaient alors de l'expression contraire. L'ironie joue un grand rôle dans ce passage d'un sens au sens diamétralement contraire. Quelquefois enfin il y a simple filiation des idées, qui, de degré en dégré, peuvent arriver au pôle opposé. C'est ainsi que *maturus* a signifié d'abord *matinal* et a pris ensuite celui de *mûr*, et enfin celui de *réfléchi* et de *sage, vieux* en passant pour celui de *se hâter*. Le fruit matinal ou du matin de la saison était un fruit précoce, il était mûr de bonne heure, il était prompt, mûr en même temps; or ce qui est mûr est ordinairement âgé; ce qui était jeune devint ainsi âgé, se plaçant à l'antipode sémantique.

Il faut en distinguer le cas où il semble y avoir eu lieu à une sorte d'indivision primitive entre les deux sens diamétralement contraires; c'est ce qu'on observe, par exemple, dans beaucoup de mots du vieil égyptien, où l'on peut relever les exemples suivants : *unχ*, à la fois

couvrir et découvrir; *at*, entendre, être sourd; *mah*, lier, séparer; *ken*, fort, faible; *âri*, monter, descendre; *tem*, faire entrer, faire sortir; *hir*, avec, sans; *hôn*, obéir, commander; *χen*, se mouvoir, se reposer; *hr*, en haut, en bas; *fek*, plein, vide; *mu*, l'eau, le feu. Quelle est l'interprétation exacte de ce fait singulier? Elle est difficile à trouver, mais la translation subite d'une idée à l'idée contraire serait assez naturelle.

Il ne faut pas confondre avec ce processus, celui qui a fait dériver le mot français *rien*, du mot latin *rem*, lequel signifie quelque chose, *point* et *pas*, négations actuelles qui signifiaient d'abord, au contraire, un pas ou un point. L'origine en est bien connue; c'est l'influence d'une autre négation, disparue depuis, qui a fait passer du sens positif au sens négatif.

Le troisième mode de *latéralisation* du sens est beaucoup plus répandu. Il se réalise surtout par les doublets. On emploie en français, par exemple, non seulement ceux d'origine latine, mais aussi ceux provenant des divers dialectes ou patois. Il y a entre deux synonymes primitifs une véritable polarisation. On pourrait citer des exemples à l'infini, en voici quelques-uns :

Chaise et *chaire*, venus tous les deux de *cathedra*; *champ* et *camp*, venus de *campus*; *raison* et *ration*, de *ratio*; *cours* et *course*, de *cursus*; *chancre* et *cancer*; *essaim* et *examen*, de *examen*; *meuble* et *mobile*, de *mobilis*; *orgue* et *organe*; *poulpe* et *polype*; *hôtel* et *hôpital*; *sembler* et *simuler*; etc. Cette polarisation est très remarquable dans quelques mots tout à fait synonymes à l'origine et qui ont ensuite exprimé de grandes différences, par exemple, ἀνήρ et ἀνθρώπος, l'un signifiant aujourd'hui l'homme par opposition à la femme, et l'autre l'homme en général. D'abord le sens était tout à fait identique, le second signifiait littéralement : visage d'homme. Il en est de même en ce qui concerne les mots allemands *Mann* et *Mensch*.

La *bifurcation* des mots a appelé celle des idées, et les nuancements ont pris naissance; il n'y a plus là des idées *supérieures* et des idées *inférieures*, mais des idées *collatérales*; le *verre* et la *vitre*, par exemple, sont aussi matériels l'un que l'autre, de même que le *gouffre* et le *golfe*, et aucune des idées n'est abstraite, ni plus ou moins noble; il y a simple *polarisation* des sens d'abord non polarisés et identiques. L'identité exacte ou synonymie non suivie de polarisation a même subsisté quelquefois, ce qu'on peut observer dans les formes : *grief*, *grave*, *charogne*, *carogne*; *geindre*, *gémir*; *pal*, *pieu*; *val*, *vau*. Mais ce cas est rare; la polarisation est plus fréquente; les synonymes non polarisés ne sont que le résidu.

Tel est le mouvement latéral; moins important que les deux

autres, il a pourtant, dans sa dernière catégorie surtout, un grand rôle, et enrichit beaucoup les idées elles-mêmes, en même temps que les expressions. Il se sert presque uniquement d'un moyen, celui des doublets ordinaires, sans cependant exclure celui des doublets par variation de l'ordre des mots. Cet ordre latéral n'a pas de tendance au retour à l'ordre latéral contraire ; il reste où il s'est arrêté ; l'élasticité se trouve perdue, à la différence de ce qui a lieu, quand il s'agit des deux autres mouvements, celui ascendant et celui descendant ; c'est qu'il y a eu écart et intégration séparée définitive. D'ailleurs ne règnent plus ici ni la loi de capillarité ni celle de pesanteur, causant un mouvement alternant.

Ces trois mouvements des idées, ainsi que nous l'avons dit en commençant, se peuvent observer, non seulement à travers le langage qui est leur miroir le plus certain, mais aussi à travers les diverses institutions sociales, et le complément de cette étude serait de les y rechercher maintenant. Nous établirions comment dans le droit, l'économique, la politique, la religion, on observe l'alternance du mouvement ascendant et du mouvement descendant des idées, sous l'empire des causes que nous venons d'indiquer, et il serait très intéressant de montrer l'harmonie complète des projections de ces mouvements des idées sur ces différents objets ; si nous avons insisté sur leur réflexion sur le langage, c'est que cette réflexion y est plus directe, et qu'il s'agit là d'une traduction immédiate et pour ainsi dire littérale. Mais l'espace nous manque pour cette autre observation très étendue et qui nécessiterait une monographie spéciale. Qu'il suffise d'avoir prouvé l'existence et la direction de ces mouvements dans le langage humain, la marche ascendante de l'idée, quand rien ne lui fait obstacle, puis, par lassitude à une certaine hauteur, sous la force croissante de la pesanteur, sa descente ou sa chute suivant les facteurs qui l'attirent en ce sens, puis l'ascension capillaire dont la loi la ressaisit de nouveau jusqu'à une descente nouvelle ; en même temps et à côté, son mouvement latéral moins observé, mais aussi remarquable, dans la polarisation et la bifurcation de l'idée primitive qui pousse des rejetons et fournit des *boutures* qui prennent ensuite une vie propre et remplissent l'espace, le champ de la pensée. Le mouvement avec ses diverses directions est donc un phénomène aussi important dans l'ordre psychologique, qu'il est reconnu l'être dans l'ordre mécanique et l'ordre physico-chimique ; il cause et constitue sinon l'existence, au moins la vie de l'idée qui sans lui resterait inerte et inféconde.

Raoul de la Grasserie.

REVUE CRITIQUE

Shadworth H. Hodgson. THE METAPHYSIC OF EXPERIENCE. — Longmans, Green and Co., London, New-York and Bombay, 1898. 4 vol. in-8°.

Voilà déjà une trentaine d'années que M. Shadworth Hodgson était traité par un de ses compatriotes les plus distingués, M. Campbell Fraser, de « métaphysicien éminent ». Il n'avait encore publié cependant qu'un essai sur « le Temps et l'Espace »; mais il avait déjà arrêté sa méthode, et toutes ses méditations n'ont fait, depuis, que le confirmer dans l'idée de l'excellence de son choix. Tous ses écrits, « la Théorie de la Pratique », « la Philosophie de la Réflexion [1] », de nombreux articles dans le *Mind*, ses *Addresses* à l'*Aristotelian Society* dont il a été élu président quatorze fois de suite, il les a consacrés à l'explication ou à la défense des résultats auxquels cette méthode l'avait conduit, et après une revision sévère de sa doctrine, il vient d'en donner une exposition complète et, sans doute, définitive dans un superbe ouvrage en quatre volumes, sous ce titre : « Métaphysique de l'Expérience ».

Il saute aux yeux que le mot Métaphysique n'est pas pris ici dans le sens d'Ontologie. M. Hodgson, on le sait, est phénoméniste. L'Être, la Chose en soi n'ont pas d'adversaire plus déterminé, et il traite crûment d'absurdités les noumènes de Kant. Mais ce mot Métaphysique, pris dans le sens étymologique, légendaire, si l'on veut, lui paraît le meilleur pour distinguer la philosophie proprement dite des sciences et de la psychologie en particulier. Tandis que les sciences, en effet, et la psychologie elle-même, ne pénètrent pas jusqu'aux données ultimes de l'expérience, et s'arrêtent, comme s'ils étaient irréductibles, à des groupes tout faits de ces données, pour en étudier la genèse et les lois, la philosophie poursuit l'analyse jusqu'au dernier terme où elle peut aller, et se donne pour objet de reconnaître, non pas l'histoire, mais la nature des caractères ou des éléments qu'elle y rencontre. Platon, dans le Philèbe (p. 54), avait opposé déjà avec une singulière précision ces deux points de vue : « Ἕν μέν τι γένεσιν πάντων, τὴν δὲ οὐσίαν ἕτερον ἕν ». Ce n'est là cependant pour la philosophie qu'une partie de sa tâche; d'abord et essentiellement analytique, elle devient ensuite construc-

1. Cet important ouvrage en deux volumes a été analysé dans la Revue (déc. 1878 et fév. 1879), sous ce titre : « La métaphysique phénoméniste en Angleterre ». V. aussi la *Critique philosophique*, t. XIX, XX, XXI, XXII et XXIII.

tive et nous permet ainsi de nous former « une conception rationnelle de l'univers dans lequel nous vivons et agissons, et de nos propres relations avec cet univers, en tant que nous sommes intelligents et actifs ». Mais dans l'une et l'autre de ses subdivisions, la philosophie doit se garder soigneusement de toute hypothèse, de toute idée préconçue et particulièrement de tout recours à l'*a priori*[1]. C'est l'un des caractères les plus saillants de la méthode suivie — du moins M. Hodgson l'affirme — dans la « Métaphysique de l'Expérience »; il sert à faire encore mieux comprendre ce titre.

L'ensemble des faits empiriques que l'analyse doit résoudre en ses éléments n'est autre chose que l'expérience du sens commun, à laquelle nous devons de nous apparaître comme des personnes dans un monde de personnes et de choses, d'actions et d'événements. C'est là l'*explicandum* de la philosophie, comme c'est aussi, il est vrai, celui des sciences; mais tandis que les sciences se placent au point de vue objectif, c'est-à-dire supposent la réalité de tout ce qui nous est donné par l'expérience ordinaire, sauf à mettre plus d'ordre dans cette expérience, et à y découvrir les lois suivant lesquelles les choses et les faits se produisent et se succèdent, la métaphysique, qui ne considère cependant pas comme une donnée irréductible la distinction du sujet et de l'objet, se place au point de vue subjectif. A la suite de Descartes, elle regarde la conscience (*consciousness*) comme la seule réalité évidente, et montre, par degrés, que cette conscience implique par elle-même sa distinction d'avec des objets et que, seule ainsi, elle témoigne et d'elle-même à la fois et de ses objets. C'est donc à la conscience, comme à la condition nécessaire de toute existence pour nous et aussi de tout raisonnement touchant ce qui est, que se rapporte la philosophie : elle est, avant tout, une théorie de la connaissance. Analyser en métaphysicien un fait empirique, c'est prendre, par conséquent, un fait de conscience, du plus simple au plus complexe, l'isoler des autres, le traiter comme un objet de première intention, et l'analyser comme tel, sans se demander comment il est devenu ce qu'il est, ou de quoi il a dérivé ses caractères, ou à quelles autres choses il ressemble.

Procédons ainsi à l'égard d'un son — peu importe l'exemple choisi; — soit la note C qui se produit à un moment donné. M. Hodgson insiste sur le soin qu'il faut prendre pour isoler ce fait empirique et le considérer exclusivement en lui-même. Il se représente dans

1. Nous ne devons cependant pas ranger M. Hodgson parmi les empiristes proprement dits. Ce n'est pas un des traits les moins curieux de sa doctrine, qu'il se croie autorisé à renvoyer dos à dos empiristes et idéalistes : ils prennent également, en effet, pour point de départ, la distinction du sujet et de l'objet, puisque les uns sacrifient le premier au second, et les autres le second au premier. Selon lui, de cela même que la métaphysique descend et s'établit au-dessous de cette distinction et ne voit dans les concepts de sujet et d'objet qu'une œuvre tardive d'associations et d'inférences, idéalisme et empirisme n'ont, à proprement parler, aucun sens en philosophie.

son cabinet en train de tailler sa plume et en butte à diverses perceptions; mais il les écarte, il fait abstraction de l'idée même qu'il est une personne. Quel est le résultat de l'analyse de la note C prise en elle-même? « Elle est expérimentée 1° comme un son d'une certaine qualité, 2° comme ayant une certaine durée, 3° comme précédée et accompagnée d'une autre expérience. » Mais la liste est longue de tous les éléments qu'avec notre connaissance acquise nous serions encore tentés de trouver dans ce simple fait. Il faut bien nous en garder. Notre analyse nous révèle simplement un processus dans lequel deux éléments, qualité sensible et durée, sont perçus comme distincts mais inséparables; la qualité sensible en est l'élément matériel, la durée l'élément formel. La rétention ou la mémoire au plus bas degré y paraît, y est du moins impliquée, et, en fait, ne se distingue pas ici de la perception. « Notre expérience de la note C prise comme un processus, est à la fois un percevant et un perçu (*percept*), un contenu perçu et ce qui le perçoit, c'est-à-dire que le fait qu'il est perçu occupe un certain temps la conscience. Si nous appelons le contenu la *Whatness* de la perception ou de l'expérience, nous pouvons appeler le fait pour lui d'être perçu sa *Thatness* [1] ou son existence, en tant que connu actuellement. Aucune de ces deux parties de l'expérience totale n'existe séparément de l'autre; elles sont discernables, inséparables et proportionnées. Aucune des deux cependant n'est l'objet de l'autre. L'existence du contenu perçu n'est pas l'objet du contenu, car seul le contenu n'est pas un percevant. Et de même la qualité ou le contenu du percevant n'est pas son objet, mais est la nature du percevant lui-même, la nature par laquelle seule il peut être défini. Et il est presque trop évident pour le remarquer que le percevant n'est pas l'objet du contenu. La *Whatness* et la *Thatness* sont donc très bien caractérisées si l'on dit qu'elles sont les *aspects* opposés l'une de l'autre et de l'expérience, sans prendre toutefois l'expérience comme une troisième chose ou comme autre chose que leur inséparable union. Le cas examiné nous fournit ainsi la vérité la plus générale touchant l'expérience : *esse* signifie *percipi*. La simple existence dans ses termes les plus élémentaires est connue comme la *Thatness* d'une *Whatness*. C'est à la fois le *minimum* indispensable de sens positif que ce terme comporte, et aussi le sens qui implique son *maximum* d'extension comme terme général. »

Si après la note C se produit la note D, nous avons une expérience un peu plus compliquée, et ce qui est ici nouveau c'est : 1° la perception d'une différence spécifique entre C et D, et 2° la perception de la séquence de D par rapport à C. Le commencement de la durée occupée

1. Je garde les mots anglais qui me paraissent assez expliqués par le contexte. Le premier répond à la question : qu'est-ce? Le second à la question : y a-t-il quelque chose? Le premier désigne la nature, le second l'existence. Les vieux mots *quiddité* et *hoccéité* leur correspondent à peu près.

par C apparaît plus éloigné dans le temps que sa fin qui précède immédiatement le commencement de D, tandis que, si l'on pouvait le voir du commencement de la durée occupée par C, le commencement de D paraîtrait plus éloigné dans le futur que la fin de C, et celle-ci que son commencement. En fait, les manières de parler que nous avons empruntées, dans le développement de notre expérience, à la représentation de l'espace, nous portent à considérer les phénomènes comme se mouvant du présent, ou du passé à travers le présent, au futur. Mais nous n'en sommes pas encore là; nous pouvons cependant signaler dès maintenant l'importante distinction de l'ordre logique ou de l'ordre de la pensée (*ordo cognoscendi*), et de l'ordre de l'existence (*existendi*) qui ne s'établira sans doute que beaucoup plus tard, mais dont nous pouvons saisir ici même les rudiments. En effet, la nature (*Whatness*) de l'expérience CD n'est perçue que lorsqu'elle est complète, c'est-à-dire rétrospectivement, ou du point du temps où D cesse d'être entendu, ou dans un sens inverse de celui dans lequel les phénomènes qui composent l'expérience se sont produits. Le vrai commencement de notre connaissance est donc une perception non de genèse, mais de nature; nous percevons en d'autres termes, non quand l'expérience vient, mais quand elle s'en va, un peu comme le voyageur qui dans un wagon tourne le dos à la locomotive voit défiler le paysage, avec cette particularité cependant que la connaître quand elle vient ce serait en avoir une anticipation et connaître *a priori*. En revanche cette connaissance rétrospective, qui va de la fin au commencement et se rapporte à ce qui *a été*, se rapporte par cela même à l'irrévocable et l'irréversible, dont le *n'avoir pas été* impliquerait contradiction : τὸ γὰρ γεγενημένον οὐκέτ' ἄρεκτον ἔσται (Simonide). Mais nous n'aurons vraiment l'idée d'un mouvement du présent vers le futur que lorsque nous aurons l'idée d'un sujet auquel les faits appartiennent et qui ait lui-même une histoire, une genèse dans l'ordre de l'existence réelle.

C'est dans ce nouvel ouvrage que M. Hodgson croit avoir donné la meilleure analyse de cette perception rétrospective ou, suivant l'expression qu'il préfère, *réflexive*, qui joue dans sa philosophie un rôle prépondérant. Elle dispense, dit-il, d'admettre une fonction spécifique d'aperception. Elle n'est pas autre chose elle-même que la continuation de ce qui n'était pas elle. Mais elle consiste en une répétition du *process-content*, du processus d'abord identique avec son contenu, et, grâce à elle, la conscience, dont elle n'est qu'un autre nom, se distingue de son objet. La note C devient un objet seulement quand elle est *représentée* par opposition à la note D actuellement perçue. On peut même commencer à parler de pensée, mais la pensée sera toujours subordonnée à la perception, en ce sens que la perception seule lui fournit tous ses matériaux. Toute pensée en effet présuppose des données, et par donnée il faut entendre quelque matière déjà offerte, une chose déjà perçue, avant que la conscience, désormais réflexive dans toutes ses branches et tous ses modes, dans ses phénomènes les plus simples

comme les plus complexes, puisse la percevoir de nouveau ou la représenter.

Si nous considérons enfin, pour achever ici l'examen des faits dont le temps est le seul élément formel, le cas de plusieurs sons simultanés, cette simultanéité sera perçue de cela seul que les notes C et D et le bruit P produit si, pendant qu'elles résonnent, on pique le feu, je suppose, sont contenus dans le même temps. Il semble que ce soit une simple tautologie. C'est plutôt une constatation nécessaire, et qui achève de faire comprendre ce que notre philosophe pense du temps. Ce mot a plusieurs sens, mais ils dérivent tous de celui que nous avons déjà indiqué, à savoir que le temps est la durée du processus de conscience et l'élément formel de tout fait empirique. Il est ainsi objet immédiat de perception, et, avec plus de précision, de perception réflective. On parle, en outre, du temps abstrait (*ens imaginarium*), ou bien du cours du temps, le considérant comme changeant lui-même, ou du temps comme ordre ou série des faits empiriques, Aristote, par exemple, qui en fait la mesure du changement, ou comme relation abstraite de succession entre événements empiriques pris eux-mêmes pour immuables (τὰ νῦν); ce sont autant de conceptions formées, par addition ou soustraction, de la perception de sentiments (*feelings*) qui durent. C'est d'elle seule, γνώριμον ἡμῖν, que viennent toutes nos idées sur ce sujet.

On ne sera pas surpris de trouver touchant l'espace une théorie semblable. Les perceptions de la vue et du toucher occupent, dans la conscience immédiate, l'espace aussi bien que le temps. Nous percevons la couleur et la résistance immédiatement comme étendues, du moins avec deux dimensions. La preuve que la connaissance de l'étendue à deux dimensions n'est pas due à une association, c'est que l'association suppose toujours l'existence séparable de ce qu'elle réunit; or l'analyse métaphysique trouve ici dans les perceptions, telles qu'elles sont constituées actuellement, ses données ultimes, et pour nous les perceptions de la vue et du toucher sont spatiales. Mais nous avons en elles deux étendues, l'une visible, l'autre tangible, et nous aurions toujours l'idée de deux étendues différentes, si nous ne les réunissions par association, grâce à des expériences simultanées, c'est-à-dire, comme nous le savons, faites dans les limites d'un seul temps. Quant à la troisième dimension, elle repose sur une association, et surtout sur la combinaison des perceptions tactiles et visuelles. Les premières elles-mêmes ne nous donneraient seules qu'une connaissance incohérente ou incertaine des corps solides à trois dimensions dans l'espace; il est d'ailleurs hors de propos, ici, de rechercher jusqu'à quel point, avec le toucher seul, on arriverait à connaître le monde matériel, parce qu'il faudrait introduire pour cela l'hypothèse d'un sujet. Mais la vue et le toucher se fournissent mutuellement un objet, à savoir leurs sensations particulières. C'est seulement à partir du moment où nous saisissons, par exemple, une de nos mains avec

l'autre, *en même temps* que nous les voyons, que nous pouvons résoudre l'énigme de la réapparition dans l'espace des groupes de sensations étendues. L'identité de durée de ces sensations diverses est le moyen terme qui permet de les unir; la vue et le toucher se complètent dans la simultanéité de leur exercice.

Alors, pour la première fois, se produit dans l'objet un dédoublement particulier : il est, en partie, perçu immédiatement et, en partie, soupçonné comme percevable, mais soupçonné comme réel, et aussi réel que la perception immédiate que nous en avons, et de là naît également le soupçon d'une connexion entre les deux termes. C'est l'origine d'une distinction qui joue en philosophie un rôle très important, celle des *pensées objectives* et des *objets pensés*. En philosophie, disons-nous, car nous ne nous doutons guère, dans la vie, de toutes ces divisions et subdivisions que découvre l'analyse métaphysique. Les perceptions, celles de la vue et du toucher, en particulier, nous apparaissent immédiatement, à nous des sujets, non comme des perceptions ou pensées objectives, ni même comme des objets pensés, mais comme des corps. Toutefois, « et quelque étrange que cela paraisse, dit M. Hodgson, jusqu'à ce que nous ayons perçu des états de conscience groupés et variant ensemble, en masses solides occupant les trois dimensions de l'espace, groupes que nous appellerons plus tard objets matériels, nous n'avons aucune idée du moi, comme agent percevant ou conscient, ni du fait que ce que nous percevons immédiatement est conscience et non matière, ou même de ce que signifient les mots *conscience* et *perception*, parce que nous n'avons jusque-là que des états de conscience et rien qui s'en distingue ». D'après lui, l'idée du monde extérieur nous vient du fait pour les sensations du toucher et de la vue d'être statiquement et simultanément à côté les unes des autres. Nous reconnaissons la distance par la difficulté de toucher les objets; nous supposons que le tangible est visible, et le visible tangible, dans tous les cas, et nous nous formons ainsi peu à peu l'idée d'un monde de matière dans l'espace [1].

A mesure que nous distinguons de cette manière des objets matériels, mais par degrés seulement, la conscience se distingue elle-même comme percevant, et ses pures représentations, en tant que distinctes de ce qu'elles représentent, elle les localise dans son propre corps, grâce au synchronisme des présentations continuelles de ce corps et des représentations changeantes des autres choses. Notre corps doit donc paraître posséder une conscience ou être le siège d'une con-

1. Espace et matière sont, en définitive, deux concepts ou plutôt deux perceptions complexes, qui ont pour condition de fait que l'étendue est inséparable des perceptions visuelles et tactiles; l'espace est le nom pour la combinaison de l'étendue dérivée de la vue et de l'étendue dérivée du toucher, abstraction faite, autant que possible, des sensations de ces deux sens, et matière, le nom pour ces sensations, abstraction faite, autant que possible, de l'étendue. Si l'abstraction était complète, matière deviendrait force et espace, vide; mais pure force et pur vide ne sont que des mots.

science qui peut devenir ou qui est une connaissance d'objets quels qu'ils soient. En d'autres termes, la conscience, conçue comme localisée dans le corps du percevant, se trouve dans la relation d'aspect subjectif à des objets matériels dont elle est la représentation. Par là devient possible la distinction psychologique entre une conscience et les objets qu'elle représente. Car pour constituer notre première conception d'un être ou sujet pensant, laquelle est la base de la psychologie, il faut à la fois une conscience et une matière considérées comme deux coexistences et susceptibles d'être perçues l'une et l'autre.

Les pensées objectives et les objets pensés constituent deux ordres de phénomènes qui composent l'expérience totale, et celle-ci, comme chacun de ces deux ordres pris à part, a la forme d'un panorama ou d'un espace vu d'un centre; le centre est dans les deux cas le même, et l'espace à trois dimensions est également commun aux deux ordres, c'est-à-dire à la fois au monde réel (les objets pensés) et à la peinture représentative des objets qui est localisée dans le centre, dans l'objet central, ou le corps, comme nous l'avons vu. De ces deux ordres, l'un est celui de l'existence, — changements, mouvements, événements, — l'autre, celui de la connaissance, ou des changements d'idées ou de pensées. Nous en venons ainsi à prendre une connaissance de plus en plus précise et du sujet que nous sommes et des objets qui nous entourent, représentés dans le sujet. Mais par une disposition naturelle nous sommes portés à confondre ces deux panoramas concentriques, ou à croire que les choses doivent se régler sur la peinture que nous en avons dans nos pensées objectives. C'est la tâche de toute la vie, tâche pour laquelle les sciences nous rendent les plus grands services, de faire la distinction nécessaire et de régler le cours de nos pensées sur celui des choses.

Nous avons voulu résumer exclusivement d'abord ce qui concerne l'expérience comme présentation et représentation, comme connaissance. M. Hodgson n'a pas négligé cependant les éléments émotionnels qu'elle contient aussi. Au moment où il achevait l'étude des phénomènes qui n'ont pour forme que le temps, et dont les exemples choisis n'impliquaient aucune indication de réaction consciente, ou d'effort, ou d'aucun sentiment qui pût être considéré comme le rudiment d'une perception d'activité quelconque, il passe à des phénomènes analogues quant à leur forme, mais tout différents par leur contenu, à savoir les sentiments (*feelings*) actifs, tels que l'attention, le désir, l'aversion, la pensée, la volition, etc. Ils ont cette propriété, et par leur nature même, de rendre possible l'idée du *futur*, qui ne se produit, en effet, que si nous avons le sentiment de l'effort. Ce sentiment est au fond de tous les faits dont il s'agit ici; c'est en réalité une modification du processus de la perception réflexive, dont l'attention est peut-être la manifestation la plus remarquable, qui devient aussi le désir ou l'aversion suivant les cas où elle se produit, et dont la volonté n'est qu'une

forme spéciale. L'analyse d'un fait d'attention fait voir qu'elle est, dans son contenu, le sentiment d'un désaccord, d'une rupture dans le cours des perceptions, et, comme processus, le sentiment d'un effort pour insister sur ce désaccord de manière à nous le rendre familier et, par là, à franchir l'obstacle qu'il nous oppose. Si l'exemple choisi se rapporte à des perceptions auditives, ce sera une tendance à mieux entendre. L'acte d'attention est donc strictement expectant autant que rétrospectif; c'est le sentiment d'un effort en vue de quelque chose qui n'est pas dans la conscience actuelle, et, par suite, c'est la condition, à certains égards, de la conscience que nous en aurons. Simplement perceptuelle dans beaucoup de cas, l'attention devient aussi conceptuelle, quand elle pose la question : *Qu'est-ce que cela?* Elle est alors la tendance active à harmoniser, à arranger, à simplifier la masse des différences perceptuelles offerte par la perception présentative et le processus de réintégration spontanée. Cette tendance est la racine et l'origine des processus de conception et de raisonnement, et la loi qui la gouverne est la Loi d'économie, laquelle n'a rien d'*a priori*, mais est la loi suprême de toute action consciente tendant à une fin et, dans l'ordre de la conscience, correspond à la loi, dans l'ordre physique, du mouvement dans le sens de la moindre résistance. Ce qui transforme ainsi l'attention et la rend sélective, c'est l'intérêt qui s'attache à quelque sentiment, à quelque idée ou à quelque objet. Cet intérêt nous fait désirer de savoir si ce qui l'a provoquée va continuer ou s'évanouir, croître ou diminuer, si un autre exemple du même fait va se présenter ou non. De là, notre attitude de questionneur, en vue, non plus de mieux connaître la nature de ce qui nous occupe, mais de nous le procurer ou de l'éviter, et, pour la première fois, nous avons ainsi les idées de *possibilité* et d'*alternatives*, et bientôt tout le contenu de notre mémoire devient un contenu d'imagination, et le monde que celle-ci représente nous apparaît comme *contingent*.

C'est donc l'effet d'un intérêt ressenti, d'un désir dans la préoccupation de réaliser ou de fuir ceci ou cela, que ce caractère de contingence revêtu par le monde, lorsque nous nous demandons : que va-t-il arriver, où et quand? Et les faits qui apportent la réponse à de telles questions nous apparaissent eux-mêmes, non plus comme de simples faits, mais comme unis par un rapport tout nouveau à ceux auxquels nous nous intéressons et qui ont motivé cette attitude interrogative; ce rapport est celui de condition réelle et de conditionné : *si* l'un se présente, tel autre se présentera aussi. Cette idée de condition réelle est celle qui doit, à la suite de l'analyse métaphysique, être substituée à la conception aristotélique et scolastique de *cause*, dont David Hume a fait le procès et que Kant n'a pas réhabilitée en imaginant ses catégories *a priori*. Cette substitution, d'après M. Hodgson, doit produire une révolution dans notre manière « de concevoir l'Univers ou, de quelque nom qu'on l'appelle, l'objet matériel total de la philosophie ». Le panorama de la pensée objective, le cours de la nature nous

apparaît comme un ensemble de conditionnants réels, et tout état de conscience, au contraire, comme conditionné. Les perceptions qui nous avaient d'abord semblé appartenir à l'ordre seulement de la connaissance et que nous avons prises ensuite pour des existants réels dont certains groupes ont une existence permanente, nous serions disposés à les considérer maintenant comme les conditions réelles des objets qu'elles constituent, s'il n'était pas nécessaire de supposer un agent réel de leurs combinaisons invariables. Or cet agent, il ne nous est pas possible de le trouver ailleurs que dans l'organisme matériel du percevant qui fait le centre du panorama ; enfin, dans cet organisme même, c'est le système nerveux qui se présente comme la véritable condition réelle de toutes les combinaisons de perceptions qui constituent les choses connues, et, par suite, de tous les états de conscience, qui, en tant que connaissants, répondent à ces choses. C'est à lui qu'à l'exemple de M. William James, M. Hodgson aura recours désormais pour expliquer tous les faits psychologiques et l'ordre dans lequel ils se présentent, leur refusant à eux-mêmes toute influence mutuelle, si bien que cette Métaphysique inaugurée par l'analyse de purs faits de conscience, prend l'allure du matérialisme le plus décidé.

On connaît assez le rôle que des psychologues distingués attribuent aujourd'hui au système nerveux. C'est de lui, et non des idées, que procéderaient les émotions, si bien que nous ne tremblons pas, par exemple, parce que nous pensons à un objet effrayant, mais que nous y pensons parce que nous tremblons ; de même ce n'est pas des idées que procèdent le désir ou l'aversion ; c'est un effet des nerfs, et c'est à eux aussi qu'il faut rapporter nos résolutions, sans que la liberté de notre choix soit d'ailleurs, dit-on, le moins du monde compromise. Bien qu'il se défende de se placer sur le terrain de la psychologie, M. Hodgson adopte, dans sa « Métaphysique de l'Expérience », la même manière de penser et prodigue les arguments pour la défendre. On ne peut cependant voir en lui un matérialiste, au sens ordinaire du mot, et il n'est pas davantage un idéaliste. La matière, dont l'existence n'est pas douteuse, à ses yeux, et qui est pour lui l'une des données ultimes de l'expérience, qui se ramène, en définitive, comme l'exigent les sciences, à des atomes en réactions mutuelles et dont la perception directe n'est impossible que par la limitation de nos moyens de connaître, dont nous ne pouvons, par suite, déterminer exactement la nature, la matière, disons-nous, n'est pour lui que l'*aspect objectif* dont la conscience, le fait pour elle d'être connue, est l'*aspect subjectif*. Les deux aspects sont inséparables, bien que l'analyse puisse les distinguer, et s'il est légitime d'affirmer qu'au point de vue de la genèse, c'est l'aspect objectif qui produit l'aspect subjectif ou détermine le fait, pour le premier, d'être perçu, il faut en même temps insister sur ce point capital dans la « Métaphysique de l'Expérience », que ce qui est ainsi produit c'est le fait pour la perception, pour la conscience d'exister, c'en est la *Thatness*, mais en aucune manière la *Whatness*

ou la nature. Rien au monde ne peut expliquer, non pas pourquoi telle perception ou tel état de conscience se produisent, existent à un moment donné (les fonctions du système nerveux rendant très bien compte de la production de tels faits et de leurs combinaisons), mais pourquoi telle perception ou tel état de conscience sont précisément tel ou telle, c'est-à-dire pourquoi, par exemple, tel son est entendu, ou telle couleur vue, ou telle résistance éprouvée. Ce contenu des états de conscience, ce qui en constitue la nature ou le *quid*, est un élément premier, une donnée ultime de l'expérience qu'on peut seulement constater et dont il est absolument impossible de trouver la raison ou dans n'importe quelle disposition d'atomes ou par aucune hypothèse. Ainsi la conscience, en général, comme existant, mais seulement comme existant, est le conditionné de la matière en général, prise comme existant réel. Et quelle est, à son tour, dira-t-on, la condition de la matière elle-même? Nous l'ignorons; nous disons seulement que c'est un pouvoir inconnu, et cela nous devons le dire, parce que l'affirmation de l'action d'un tel pouvoir est impliquée dans notre manière de penser relativement à la matière.

Telle est, à grands traits et nécessairement très condensée, l'analyse de cette analyse qui fait le fond de la « Métaphysique de l'expérience », et l'une des plus profondes, sans contredit, que l'on ait jamais tentées. Elle prétend ne pas dépasser l'expérience, le seul fondement, d'après l'auteur, de toute connaissance et de toute spéculation légitime, dont on ne peut au surplus donner aucune raison, « parce que c'est de l'expérience que se tire toute raison ». Resterait à savoir si réellement cette expérience se suffit à elle-même, ou mieux si elle n'implique pas une loi ou des lois sans lesquelles est incompréhensible tout ce travail de réintégration spontanée ou volontaire auquel M. Hodgson consacre une grande partie de son œuvre. Nous ne pouvons le suivre dans le détail qu'il nous en donne, et les limites qui nous sont imposées nous interdisent d'ailleurs toute discussion. Il n'a pu manquer cependant d'être frappé de ce fait [1], que toute pensée non philosophique, et nous dirions simplement toute pensée, conçoit comme *absolu* tout réel existant. L'a-t-il suffisamment expliqué? Et quand, dans l'examen auquel il soumet les sciences, il en vient à la logique, et donne le nom

1. « This character of *absoluteness* in the real things perceived... is a *very striking feature* in all pre-philosophie thought » (T. I, p. 322). M. H. attribue naturellement à un défaut d'analyse cette disposition universelle qui nous fait considérer comme existant absolument, comme simplement donné, tout ce que nous percevons comme réel, les choses, les personnes et nous-mêmes. Mais il faut bien reconnaître que cette disposition survit à toute analyse, et que les penseurs les plus convaincus qu'il n'y a que des phénomènes et que ces phénomènes sont relatifs, sont soumis eux-mêmes, dans la vie ordinaire, comme de simples mortels, à cette *illusion*. Or cette illusion précisément est, à notre avis, le problème fondamental de toute théorie de la connaissance, et elle ne peut se concilier, croyons-nous, qu'avec l'affirmation d'une notion *a priori*, celle de l'*Être*, qui s'oppose à toutes les données empiriques, qui les gouverne cependant, et sous laquelle il n'y aurait même pas d'*analysandum*.

de *postulat* à « la loi de la pensée », dont les trois formes sont, dit-il, les trois principes d'identité, de contradiction et de milieu exclu, quelle différence y a-t-il entre un tel postulat et une loi *a priori*, ou est-ce autre chose qu'une distinction purement verbale? Nous lui ferions, si nous en avions le loisir, d'autres critiques encore; nous lui demanderions, en particulier, s'il est bien sûr d'avoir donné la vraie solution du problème de l'obligation morale en faisant consister le criterium du bien dans l'harmonie du caractère de l'agent. Il faudrait, il est vrai, reprendre les choses de plus haut, discuter les résultats de l'analyse même du fait de conscience le plus élémentaire, et nous étonner de ne pas trouver tout de suite une exacte définition de l'idée; car, sans idée, il semble qu'il n'y ait même pas conscience. L'établissement, dès le début, d'une telle définition aurait peut-être, sans rien changer à l'esprit de la méthode, conduit, dans tous les domaines, à de tout autres résultats. Mais nous aimons mieux nous borner à dire que l'on trouvera dans les deuxième et troisième volumes et au commencement du quatrième, touchant les sciences positives, la logique, l'esthétique et la morale, une infinité d'aperçus ingénieux ou profonds, dont la plupart sont et demeureront de véritables acquisitions pour la philosophie.

Le quatrième volume presque tout entier est consacré à ce que M. Hodgson appelle la branche constructive de sa métaphysique. Nous ne connaissons assurément qu'une très petite partie de l'Univers; mais la loi de continuité nous permet de concevoir ce que nous n'en connaissons pas, de jeter ainsi un pont entre le visible et l'invisible, sans que pour cela nous ayons, dit-il, à sortir de l'expérience. Nous ne devons donc croire qu'à l'existence de consciences qui toutes ont les deux aspects inséparables, l'aspect subjectif et l'aspect objectif. Ainsi se forme l'idée d'un Univers infini et éternel. En tant que nous sommes les citoyens de cet Univers, nous pouvons prétendre à l'immortalité. Dieu fait partie du même Univers phénoménal, mais il y a entre lui et nous cette différence que la conscience divine, infiniment plus étendue que la nôtre, peut embrasser tout l'Univers. La religion s'accommoderait très bien de cette théodicée, la religion dont l'essence, au gré de M. Hodgson, est de croire que Dieu, quand nous l'aimons, nous paie de retour, et l'on ne sait ce qu'il faut admirer le plus dans la dernière partie de ce grand ouvrage, ou de l'érudition du savant auteur ou de son mysticisme. Mais, si cette même analyse des faits de conscience, qui est bien, depuis Descartes, une partie essentielle de la vraie méthode vraiment philosophique, n'aurait pas dû l'amener à reconnaître entre Dieu et nous une tout autre différence que cette différence de degré, jointe, si l'on peut ainsi parler, à une différence de situation géographique, c'est une question que nous n'examinerons pas ici.

A. Penjon.

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

I. — Philosophie générale.

A. Lalande. La dissolution opposée a l'évolution dans les sciences physiques et morales. 1 vol. in-8° de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine*, 492 p. Paris, F. Alcan, 1899.

Le livre de M. Lalande est une importante étude de philosophie générale. L'auteur y expose une conception du monde intéressante, qui appelle l'examen et sans doute aussi la discussion. Cette conception se rattache très étroitement à celle de M. Herbert Spencer dont elle est à peu près l'opposé, elle s'accorde manifestement avec certaines tendances qui, en des domaines divers, ont trouvé leur expression dans les ouvrages de Delbœuf et de M. Tarde. Au reste M. Lalande ne s'est subordonné à aucune doctrine et son œuvre est à la fois originale et forte.

Dans une préface d'inspiration élevée, après avoir rappelé ce qu'il doit aux auteurs mêmes qu'il combat, il fait une sorte d'appel des philosophes à la concorde : « Si je vois bien, dit-il, par où les philosophes s'opposent entre eux quand je me confine dans le monde philosophique, je suis surtout frappé de ce qu'ils ont de commun, quand je sors de l'école et que je les replace, tous ensemble, dans le monde total dont ils sont une petite partie... On ne saurait traverser le moindre passage de la vie réelle sans se heurter à des abus aussi injustifiables dans la morale du devoir que dans l'utilitarisme, à des défauts palpables de raisonnement, aussi contraires à la logique de Port-Royal qu'à celle de Stuart Mill, souvent même à des refus de raisonner plus étrangers encore à toute philosophie. Aussi les hommes qui réfléchissent sont-ils en définitive plus près les uns des autres qu'ils ne pensent. » Et cela était bon à dire, car les philosophes — de même que les savants — n'ont guère abusé de l'esprit de corps qui les constituerait comme un ensemble parmi les autres organes sociaux, mais ils ne sont peut-être pas sans reproches à l'égard de l'esprit de coterie.

Arrivons à l'ouvrage même. La théorie de M. Lalande est à peu près l'inverse de celle de Spencer; si l'on refaisait les *Premiers principes* en prenant le contre-pied de l'auteur, on aurait un livre qui ressemblerait fort à plusieurs égards, et par de très importants côtés, à celui de M. Lalande. L'idée de M. Lalande c'est que ce n'est pas l'évolution qui l'emporte dans l'univers, c'est-à-dire le passage de

l'homogène à l'hétérogène et l'individuation croissante, mais bien la dissolution, c'est-à-dire la marche de l'hétérogène à l'homogène, la tendance à l'égalité, la disparition graduelle des différences qui séparent les individus. Et c'est la dissolution, non l'évolution qui représente le bien et l'idéal.

Pour combattre la théorie de l'évolution, M. Lalande interprète la formule de Spencer. Après avoir rappelé le passage de l'homogène à l'hétérogène et les autres caractères donnés dans cette formule, il ajoute : Il faut, pour l'évolution, « la centralisation, la subordination des parties, leur organisation par des différenciations secondaires, en un mot cette unité architecturale et synergique qui constitue l'*individu*. Nous touchons enfin le centre de l'idée. Le mot que nous venons d'employer ne se trouve pas dans la « loi » des *Premiers principes* ; mais il y a des synonymes et qui ne sont plus obscurs que parce qu'ils veulent être généraux jusqu'à l'universalité. Il y est justifié par toute la suite des œuvres qui se réclament de cette loi.... En négligeant la lettre contradictoire des formules, l'esprit de la loi se manifeste clairement. Dans le monde, dit-elle, toutes choses croissent dans l'ensemble en dissemblance et hétérogénéité. Cette marche vers l'hétérogène se répète à tous les degrés de l'être visible, dans le minéral, la plante, l'animal, l'homme qui pense, dans la vie de la nation comme dans la conduite de ses membres ; et cette différenciation générale est une heureuse nécessité qui constitue le progrès. « Différenciation n'a pas de contraire dans la langue des évolutionnistes, tant la marche inverse leur paraît insignifiante et négligeable. La question est de savoir si l'*indifférenciation*, l'assimilation et la dissolution qui en résulte, n'auraient pas autant d'importance théorique et de valeur morale que le passage tant étudié de l'homogène à l'hétérogène, la production et le renforcement de la diversité. »

Qu'elles en aient bien davantage, c'est ce que tend à démontrer M. Lalande dans tout son livre ; comme Spencer il applique sa théorie à tous les ordres de phénomènes et chacun lui sert d'argument à son tour.

Il étudie d'abord le monde matériel et la dissolution mécanique. Il y a, dit-il, en se fondant sur les principes connus de la physique, il y a un *sens naturel* dans lequel marchent spontanément les phénomènes physiques. Ce sens ne peut être interverti sur un point que si, d'une façon naturelle ou artificielle (par une machine, par exemple), une transformation du sens naturel au moins équivalente est accomplie sur un autre point. Ce sens naturel est celui qui diminue les différences perceptibles, et en particulier les inégalités existant dans la répartition des énergies par rapport aux masses. La chaleur, par exemple, tend à se répartir également entre les corps qui peuvent en échanger, tandis que d'autre part toutes les formes de l'énergie tendent à se transformer en chaleur. Ce qui donne une importance capitale à l'égale répartition de la chaleur entre les corps, c'est que dans les transfor-

mations qui peuvent s'effectuer entre lumière, électricité, travail mécanique, chaleur et autres formes de l'énergie, l'énergie finit toujours par se mettre sous cette dernière forme, et par conséquent par s'égaliser. Au contraire, l'énergie qui a une fois pris la forme chaleur revient très difficilement et même ne peut jamais revenir entièrement à des formes moins égalitaires. Sans doute, il peut se produire quelques exceptions à la marche de la nature physique vers l'homogénéité. Nous arrivons par exemple à transformer quelque chaleur en mouvement, mais « la nature produit toujours un phénomène de sens inverse qui compense, et au delà, l'apparente différenciation que nous lui avons imposée. On n'augmente l'inégalité sur un point qu'en la diminuant sur un autre, et la somme algébrique des deux phénomènes est toujours dirigée dans le sens de la dispersion. » Il y a des formes supérieures et des formes inférieures de l'énergie, elle tombe sans cesse des unes aux autres et cette dégradation qualitative est irréparable. Cette chute continuelle est une marche à l'égalité.

Après la dissolution mécanique, l'auteur étudie la dissolution physiologique. Certes la vie se manifeste dès l'origine comme une affirmation et un développement de l'individualité. L'être vivant est un de ces ensembles de phénomènes qui vont contre la loi générale, sans pouvoir en détruire la portée. L'être vivant est un individu et, par la nutrition et la reproduction, il tend à multiplier indéfiniment sa formule individuelle.

Mais, même dans le monde physiologique, le rôle de la dissolution n'est pas nul. La vie n'arrive pas toujours à ses fins, et elle aboutit toujours à cette dissolution qui est la mort. Même chez les infusoires, chez les êtres les moins différenciés, la mort est naturelle. Elle ne peut être évitée que par la conjugaison qui est essentiellement une dissolution, un rétablissement de l'homogénéité. « Elle ne se produit jamais spontanément entre les cellules les plus proches parentes dont la structure est évidemment très voisine. Au contraire, au bout d'une centaine de bipartitions, elle devient possible entre individus d'une même souche; c'est donc selon toute vraisemblance que ceux-ci sont devenus plus hétérogènes. Ces individus qui auraient dégénéré sans cela, reprennent la même vigueur, la même vitalité qu'ils avaient au début de la prolifération; toutes les probabilités sont donc pour que la cause de leur mort soit cette différenciation même que dissout leur mélange réciproque. »

D'ailleurs la différenciation conduit à la mort les êtres plus compliqués et par là elle se détruit elle-même. La synthèse vitale « en édifiant des systèmes de plus en plus solidaires et par conséquent de plus en plus fragiles, se place elle-même en des conditions de plus en plus précaires... En ce sens la différenciation, résultat de la vie, accidentel, sans doute, mais inévitable, arrête la vie. »

Enfin, si nous montons jusqu'à l'homme, nous trouvons encore une dissolution de plus. C'est la dissolution physiologique qui accom-

pagne chez lui le développement considérable de la pensée réfléchie.

M. Lalande croit devoir établir une distinction essentielle entre la pensée, qui n'est que le prolongement de la vie organique et qui ne fait qu'éclairer en quelque sorte les opérations par lesquelles l'être vivant poursuit, saisit, absorbe ou même digère sa nourriture, et la pensée des intellectuels, celle de l'artiste, du savant, celle qui est non un moyen mais une fin. Celle-ci est une cause active de dissolution directe et indirecte. L'exercice de la pensée réfléchie va directement à l'encontre de la vie organique et la faiblesse congénitale des formes de la pensée « favorise le jeu de la vie organique et lui donne cette résistance que Lucrèce attribue aux premiers hommes ». Enfin « nous savons, d'autre part, comme un fait mis hors de doute par l'observation, que le progrès de l'intelligence détruit les instincts qui servent à la vie du corps et qui en assurent le bon fonctionnement...

« L'animal sait éviter sans réflexion les lieux malsains, les plantes vénéneuses; l'homme, avec son esprit, ne le sait plus. Il s'empoisonne sans que l'instinct l'en avertisse. Il ne s'arrête pas, comme l'animal, quand ses besoins sont satisfaits, etc. » Les petits des animaux savent vivre naturellement, l'enfant doit tout apprendre. Or il n'y a point de différence essentielle entre les instincts qui se manifestent extérieurement et la force intérieure d'organisation. La vie a perdu tout ce que gagnait la réflexion.

Aussi la psychologie fournit-elle d'importantes considérations à la théorie de la dissolution. Les lois propres des phénomènes spirituels, en tant qu'ils ne sont pas purement et simplement la conscience des fonctions et des tendances spontanées de la vie organique, doivent tenir compte de deux facteurs nouveaux, étrangers aux sciences de la nature, étroitement liés l'un à l'autre : la pensée et la détermination conscientes, autrement dit la raison et la liberté. Ces deux facteurs doivent modifier sensiblement, dans l'ordre humain, la marche de l'évolution. En effet, toute action, toute parole, toute pensée quand elle a pour fin l'une des trois grandes idées directrices de notre nature consciente, le beau, le vrai ou le bien, « fait progresser le monde en sens inverse de l'évolution, c'est-à-dire y diminue la différenciation et l'intégration individuelles; elles ont pour effet de rendre les hommes moins différents les uns des autres, et de faire tendre chacun d'eux, non plus comme l'animal, à absorber le monde dans la formule de son individualité, mais à s'affranchir au contraire de l'égotisme où l'enferme la nature en s'identifiant avec ses semblables ». Et M. Lalande examine successivement à ce point de vue l'intelligence, l'activité morale et la sensibilité esthétique. La science, par exemple, comme la morale exige que nous sortions de nous-même, nous rapproche des autres, impose à nous tous des conceptions qui demandent le sacrifice de nos instincts personnels, de nos sentiments les plus particuliers. Mais il faut voir cette discussion dans le livre de M. Lalande.

La science, l'art, la morale étant impossibles à définir sans supposer

la liaison des hommes entre eux, la dissolution sociologique se rattache étroitement à la dissolution psychologique, M. Lalande l'examine avec assez de détails et, après avoir exposé la méthode, étudie successivement la division du travail, l'assimilation des sexes, la dissolution des groupes familiaux et la dissolution des groupes ethniques. On pouvait supposer que la division du travail l'embarrasserait quelque peu. Il l'interprète de façon fort ingénieuse. « La division du travail demeure en nous comme la marque de notre nature animale, comme une sorte de péché originel dont nous portons les conséquences avec nous. Condamnés à vivre dans une nature où l'on ne mange son pain qu'à la sueur de son front, nous sommes arrivés du moins à rendre cette nécessité moins pressante, à nous dégager par un côté de la *fonction* par laquelle nous assurons notre vie en même temps que celle de la société.... La pression des hommes les uns sur les autres, qui nécessite au point de vue matériel la division du travail, ouvre au point de vue intellectuel un champ illimité,... elle permet la communication rapide et sûre de leurs pensées... La division du travail n'est plus alors acceptée par la force et sans but, mais poussée volontairement jusqu'à ses limites les plus extrêmes en raison des avantages qu'elle présente, et reconnue par ceux qui la subissent pour ce qu'elle est, c'est-à-dire pour une nécessité de la situation économique et rien de plus. Un peu de division du travail peut enrayer la vie de l'esprit; une coopération aussi morcelée que possible la ressuscite : plus l'homme, dans le travail par lequel il gagne sa vie, est visiblement rouage, et rouage infime de la grande machine, plus il revendique énergiquement le droit de jouir honorablement de cette vie une fois gagnée, c'est-à-dire d'être un homme, l'égal de tous les hommes, et même, dans la mesure où la grande assimilation scientifique, artistique et morale lui en donne les moyens, leur frère par le cœur et par l'esprit. »

Ayant ainsi poursuivi son idée à travers l'existence inorganique, la vie organique, la vie psychologique et la vie sociale, M. Lalande termine son livre par deux grands chapitres : dans le premier, il examine les conséquences de fait de la dissolution telle qu'il la comprend, et dans le dernier les conséquences de droit.

Dans le premier, il donne, en quelque sorte, la métaphysique de la dissolution. Il combat le monisme, car l'évolution et la dissolution ne peuvent ni l'une ni l'autre nous fournir un principe unique suffisant, « l'observation montre dans les choses deux actions qui se limitent perpétuellement ». L'être vivant, par son individualisation, contrarie la loi de dissolution, bien qu'il la manifeste encore. Mais ce dualisme, qui reste en quelque sorte extérieur à la matière brute et même à l'animal, devient intérieur à l'homme. En tant qu'être vivant, il conserve ou développe son individualité, lutte pour la vie contre la nature et contre ses semblables, en tant qu'être pensant, il retourne à la dissolution et tend à l'assimilation générale des êtres. L'homme est

ainsi un abrégé intéressant et singulier du dualisme universel.

Mais si, malgré la généralité des deux processus, la différenciation est un accident d'une dissolution plus générale, si elle la retarde simplement en dérivant une partie des forces qui y conduisent, on conçoit que plus nous remontons en arrière dans la chaîne des temps, plus le monde doit se trouver différencié. A chaque transformation du monde quelque chose se perd et s'efface de l'opposition qui le constitue. « Un parfait homogène n'aurait jamais bougé... Il n'y a pas moyen d'éviter une polarité originelle, un *excès* et un *défaut* immenses, comme disaient les pythagoriciens, une division antithétique de ce qui serait sans elle le néant. Soit à un moment déterminé, soit avant toute époque assignable, il faut que quelque chose soit donné, produit ou créé, en dehors des lois naturelles, contrairement même à ces lois sous la forme de deux termes au moins, l'un positif et l'autre négatif, dont toute l'histoire du monde est l'égalisation et l'épuisement. » Et comme nous ne pouvons pas considérer cette division comme intemporelle, « tout se passe donc comme si la différenciation primitive, source de toutes choses, avait eu lieu, était un fait accompli, terminé, classé... A ce point de vue, une telle réalité réclame bien un nom distinct, celui de création, par exemple, en le dépouillant de tout sens théologique ou moral ; c'est une évolution si l'on veut, mais affranchie du caractère de subordination présenté par toute évolution qui tombe sous nos sens, et constituant le modèle inimitable d'une différenciation absolue. »

Étudiant les conséquences de droit de sa doctrine, M. Lalande constate que la dissolution nous place en face d'un dilemme : « l'exaltation de la différence individuelle, le renoncement à cette différence ». Il ne s'agit pas, bien entendu, d'opposer l'individu à la société, l'homme et l'agrégat qu'il constitue peuvent être considérés ici comme des individus. Il s'agit d'attacher sa volonté au particulier ou à l'universel. C'est pour le second choix que se prononce M. Lalande, quoique le premier s'impose aussi, provisoirement et dans une certaine mesure, puisqu'il faut tout d'abord que l'homme continue à vivre. On tâcherait en vain d'éviter le choix de l'universel, en s'attachant à des individualités de plus en plus hautes, l'homme, la famille, l'État. « Si chaque agrégat organique a pour raison d'être l'agrégat d'ordre supérieur, il faut nécessairement ou que le dernier n'ait aucune raison d'être, ou qu'il n'y en ait pas de dernier, ce qui rend la série entière injustifiable aux yeux de l'esprit : plus de finalité dans l'un et l'autre cas, partant plus de motif solide pour aucun acte. » Puisqu'il est logiquement impossible pour l'homme de s'attacher à la tendance évolutive, il reste que le principe général du bien agir soit la tendance dissolutive, puisque ce sont là les deux grandes directions de l'univers entier et de lui-même en particulier. L'idée régulatrice de la conduite intelligente est donc le renoncement volontaire de chacun à la différenciation et à l'individuation. Que l'esprit de dissolution soit identique

à l'esprit général des actes que les hommes appellent d'ordinaire moraux, nous l'avons déjà fait voir par une analyse des principales règles proclamées par les religions et les philosophies; nous aboutissons maintenant à ajouter à cette constatation de fait l'adhésion de notre volonté normative, qui s'y trouve conduite par la réduction de toutes les tendances données en deux groupes, et par l'impossibilité de satisfaire notre esprit en adoptant celui que caractérise l'évolution. »

Tandis que l'évolution n'offre qu'un horizon borné, la dissolution ne rencontre jamais de limite; elle peut toujours se poursuivre jusqu'à ce que l'univers soit épuisé. Elle offre ainsi « à l'esprit un champ immense, infini peut-être, où ne se rencontre pas de contradiction, où chaque progrès, loin d'enrayer et de rendre finalement impossible le progrès ultérieur — comme dans la vie, la vieillesse et la mort — facilite la marche en avant et s'accorde avec tout ce qui l'a précédé. Dira-t-on que si l'univers est limité, nous marchons tout simplement au néant? Mais c'est une équivoque. Le néant de quoi? Précisément de ce que nous avons toujours travaillé à détruire. Le néant est un obstacle quand il est contradiction, c'est-à-dire quand il est l'anéantissement de ce à quoi l'agent consacre ses efforts : ainsi le néant final de l'individu, inévitable, condamne l'individualisme. Mais quand il est la disparition de ce qu'on travaille à épuiser, y aboutir est le succès même.... Dira-t-on que la disparition de la différence serait un néant absolu? Mais, dans l'ordre physique, ni la masse, ni l'énergie n'augmentent ni ne diminuent.... On conçoit un univers où chaque chose ayant trouvé son équilibre et sa place définitive, toute monade, toute conscience serait absorbée dans la contemplation de son état et de la perfection immuable des relations qu'elle soutient avec la totalité de l'univers. » En attendant d'arriver à cet idéal, M. Lalande examine la conduite possible actuellement dans le sens de la dissolution. Il combat d'une part la subordination trop étroite de l'homme à l'État, et d'autre part, il se prononce aussi contre l'ascétisme social capable d'inspirer le nihilisme et l'anarchie, qui « tirent simplement, avec une étroitesse d'esprit et une logique effrayantes, les conséquences enfantines d'une grande vérité morale qu'elles saisissent fortement : l'opposition à la vie organique ». Et M. Lalande donne, à la fin de son livre, un ingénieux et original commentaire de la devise républicaine : liberté, égalité, fraternité.

Voilà, en abrégé, la théorie exposée par M. Lalande. L'auteur y a fait certainement preuve de force d'esprit et d'ingéniosité. Il a su voir bien des choses profondément et avec ampleur, il a montré, avec des connaissances étendues et variées, une richesse d'idées que tout lecteur appréciera; de plus son exposition est généralement très claire. Voilà bien des qualités et elles suffisent à rendre très honorable la tentative de M. Lalande, alors même qu'en fin de compte il n'aurait pas complètement convaincu le lecteur. D'ailleurs, dans un système d'idées, si l'on n'accepte pas l'ensemble tel que nous l'offre l'auteur, il est bien

rare que certains morceaux ne soient point utilisables, et certes les idées justes ne manquent pas dans le livre de M. Lalande.

Peut-être reprocherai-je à l'auteur d'avoir trop visiblement rapproché ses conséquences de droit de la morale ordinaire. Je ne suis pas sûr que ses principes lui permettent de se montrer aussi sévère qu'il l'est envers le nihilisme et l'anarchie, malgré la profondeur d'intuition qu'il leur reconnaît. Il semble bien que la philosophie et la morale de la dissolution doivent se proposer pour but dernier la suppression du monde organique et même, autant que possible, de hâter l'équilibre du monde physique et la dégradation de la force. Je sais bien que l'excuse du monde organique, c'est qu'il semble le support nécessaire du monde psychologique qui, lui, va hâter la dissolution. Je comprends donc très bien que M. Lalande, tout en louant l'esprit de renoncement, ne puisse trouver opportuns tous les renoncements, car il en est qui iraient directement contre leur but. Je suis de son avis quand il dit : « Que les nations les plus civilisées se suicident par excès de dissolutionisme, ne sera-ce pas une grande perte pour l'œuvre même de la dissolution à la surface de la terre? » Mais je ne puis m'empêcher de penser que si, avant de se suicider, les nations les plus civilisées commençaient par supprimer les autres, la morale de la dissolution ne pourrait que se réjouir et de l'exécution préalable, et du suicide consécutif. L'œuvre de dissolution aurait fait un grand pas. Sans doute il serait préférable d'empêcher, par exemple, l'atmosphère terrestre d'emmagasiner la chaleur solaire, mais cela offre peut-être encore plus de difficultés. En tout cas, tout moyen *efficace* de supprimer la vie devrait être reçu avec admiration, pourvu, bien entendu, qu'il ne favorisât pas trop d'un côté l'individuation qu'il supprimerait de l'autre.

Ce que j'en dis, au reste, ce n'est pas pour réfuter M. Lalande. Il serait parfaitement admissible que ce qui paraît généralement la moralité même fût au contraire le comble de l'immoralité, quand on se place au point de vue de l'universel. Nous ne connaissons pas encore si bien l'ensemble des choses que nous soyons absolument sûrs de pouvoir déterminer avec précision la place et le rôle qu'y prendraient certains actes humains. L'anarchie, le nihilisme, le pessimisme (qui revient un peu au même) sont des hypothèses avouables, et où pourrait-on les examiner avec plus d'impartialité que dans cette *Revue*? Mais c'est souvent une tendance très nette, même chez les esprits qui indiquent des chemins nouveaux, de ne vouloir paraître s'écarter que le moins possible de la route commune, et d'aimer à revenir par des sentiers de traverse rejoindre le gros des passants. C'est une tendance qui a ses côtés légitimes et même ses côtés louables, mais dont on abuse un peu. Il n'est pas du tout sûr que les honnêtes gens de tous les partis ou de toutes les opinions théoriques puissent s'entendre, et le contraire même me semble exactement vrai, mais il ne serait sans doute pas bon de les trop séparer.

Je crois que M. Lalande n'a pas prouvé de façon tout à fait suffisante que la dissolution constitue un idéal supérieur. Sa distinction des deux principes dans l'homme et dans le monde me paraît fortement exagérée. L'intelligence, la pensée humaine n'est pas la contradiction de l'organisme et du vouloir-vivre. Elle en est plutôt l'élargissement et ne tend à lui nuire qu'en tant qu'elle favorise une existence plus élevée que celle de l'individu. C'est la société qui explique et qui justifie la pensée. Et le rôle de l'esprit ici paraît bien être — au moins assez souvent — un rôle d'organisation et non de dissolution. On a sans doute abusé de l' « organisme social », mais il ne faudrait pas méconnaître la vérité qui se trouve au fond de cette métaphore. La société est un être vivant et organisé, j'entends par là que ses éléments sont unis par des liens assez bien définis et que leurs rapports révèlent une évidente finalité. Or l'esprit humain, l'intelligence supérieure, celle qui n'est pas, comme le dit M. Lalande, « ancilla ventris », a précisément pour office de rendre possible, d'enrichir ou d'élever la vie sociale. Et ce n'est pas là forcément un travail de dissolution ou d'égalisation. Il est des théories ou des morales qui ont pour but non pas de faire augmenter ou diminuer l'égalité ou la différenciation, mais d'unir les hommes et d'organiser leurs rapports. Cela se fait souvent par une différenciation. Et même la morale en soi, pourrait-on dire, tout en supposant ou en recommandant un vif désir du bien à peu près identique pour tous, doit établir aussi rigoureusement que possible toutes les différentes façons de le réaliser qui correspondent aux différences de situation de chacun de nous, et la morale est d'autant plus avancée à certains égards que cette différenciation est plus grande. Le devoir humain abstrait est peut-être le même pour tous, mais chacun de nous a ses devoirs spéciaux qui ne regardent que lui, et ne pourra être pleinement moral qu'en se différenciant à certains égards de tous ceux qui l'entourent. La division du travail n'est pas seulement affaire d'industrie, elle s'applique aussi à la vie mentale la plus élevée, à celle que M. Lalande se réjouit de voir facilitée par la division du travail industriel. Que ces différenciations doivent être équilibrées par des similitudes générales de plus en plus grandes, cela pourrait se défendre, mais les deux processus ne s'opposent pas nécessairement, ils peuvent parfaitement concourir au même but, et le dualisme, à aucun point de vue, ne me paraît supérieur au monisme. Ce n'est pas que je veuille défendre les formes sous lesquelles cette dernière doctrine est généralement présentée.

Je ne puis présenter mes objections que sous une forme bien générale, mais il ne me semble pas que M. Lalande ait prouvé que l'évolution était en soi, et dans l'ensemble, un idéal inférieur à la dissolution, de plus il a peut-être confondu l'évolution et l'individuation : à mon sens ce dernier problème reste assez distinct du premier. Tout au moins leurs rapports ne me paraissent pas être ce qu'a cru M. Lalande. Ce que je reconnais avec plaisir, c'est qu'il aura certai-

nement élargi et modifié les idées qu'on se faisait généralement de la dissolution. Il y a là un proprès réel, et en philosophie, ce n'est pas un résultat négligeable. Plusieurs de ses objections aux théories de Spencer sont aussi à retenir et à considérer. En somme, il me semble que Spencer et M. Lalande ont accordé trop d'importance à des côtés secondaires de la marche des choses, du progrès ou du regrès, et qu'ils n'ont pas précisé ce qui fait justement la valeur variable, positive ou négative, selon les cas, du passage de l'homogène à l'hétérogène ou de l'hétérogène à l'homogène. Mais je ne pourrais guère discuter ceci sans en venir à l'exposé de mes propres idées sur la question. J'espère depuis longtemps le faire un jour, mais je ne puis même l'esquisser ici, et d'ailleurs ce ne sont pas mes opinions personnelles que le lecteur vient chercher dans ce compte rendu.

FR. PAULHAN.

George Trumbull Ladd. A THEORY OF REALITY, AN ESSAY IN METAPHYSICAL SYSTEM UPON THE BASIS OF HUMAN COGNITIVE EXPERIENCE. New York. Ch. Scribner's Sons, 1899, 1 vol. in-8°, pp. x-556.

Après la *Philosophie de la connaissance* dont nous avons rendu compte[1], M. Ladd publie la *Théorie de la réalité*. Ce nouveau livre est une suite naturelle du précédent; il en est, à un point de vue différent, comme une réédition. Aussi méritent-ils l'un et l'autre les mêmes éloges et soulèvent-ils les mêmes critiques. Nous pourrons donc être bref.

Le système de métaphysique que nous propose le distingué professeur de *Yale University* se fonde, comme le titre l'indique, sur l'expérience humaine. Mais il y a bien des manières d'interpréter cette expérience. Le point de départ est ici, comme il fallait s'y attendre, l'interprétation donnée dans la *Philosophie de la connaissance*, et l'on ne s'étonnera pas que l'auteur aboutisse franchement à l'anthropomorphisme. Nous ne sommes assurés, selon lui, de la réalité des choses qu'autant qu'elles nous apparaissent « comme des centres d'une activité qui se différencie en des formes idéales et dans la poursuite de fins idéales ». Elles nous apparaissent donc comme autant de sujets conçus à l'imitation du moi. Le monde réel est l'ensemble de ces sujets qui se servent mutuellement d'objets; il est l'harmonie des catégories en acte, des catégories qui sont, à la fois, les formes essentielles, immuables de la conscience, et les formes nécessaires de la réalité. M. Ladd reprend donc, dans son nouveau livre, l'étude de ces catégories considérées comme formes du réel, et, de même qu'il l'avait fait dans le précédent ouvrage, il arrive à cette conclusion que la « reine » ou la « mère » des catégories est la catégorie de relation. Ce n'est certainement pas, pour des lecteurs français, une théorie très ori-

1. V. la *Revue philosophique*, février 1898.

ginale. Mais il serait impossible de s'expliquer l'unité de ce monde, de comprendre comment il consiste en cette harmonie des catégories en acte, si l'on n'admettait qu'il est tout entier l'objet d'un seul sujet, qui le pense et le gouverne, conformément à ces catégories qu'il a lui-même établies. Ce sujet est Dieu ou l'Absolu, et l'auteur emploie cette expression d'*Absolu* pour désigner Dieu, parce que Dieu s'oppose, en effet, selon lui, au monde des êtres relatifs : bien loin d'être, comme le veulent les panthéistes ou les monistes, de quelque nom qu'on les désigne, identique à la somme de ces êtres, ou au total des changements que comportent leurs rapports, il n'est pas lui-même soumis au changement, mais il est « la source, la garantie et l'actualité de toutes les relations ». C'est un esprit qui possède la toute-science, en même temps qu'une activité toute-puissante. Il est l'inspirateur de tout ce qui est moralement bon, de l'art et de la religion dans leurs manifestations les plus pures; il est notre rédempteur et notre ami. Mais il est aussi la réalité dont notre monde est l'apparence, et M. Ladd reprend pour son compte la formule, devenue un peu banale, de l'apôtre saint Paul : « In eo vivimus, movemur et sumus ».

Notre résumé ne donnera peut-être pas une idée très nette de cette doctrine; ce n'est pas tout à fait notre faute. Dès qu'on veut approfondir la nature de Dieu, on s'expose fatalement à des contradictions. On peut, à la rigueur, concevoir Dieu comme un homme ou comme un sujet parfait. Il y a bien à cela quelques difficultés; nous avons eu l'occasion de les signaler à propos d'une doctrine assez semblable à celle qui nous occupe; mais elles deviennent inextricables, quand on place en Dieu, de quelque manière que ce soit, l'origine des changements et quand on lui attribue, comme il semble cependant si naturel de le faire, le moindre pouvoir temporel, et, à plus forte raison, la toute-puissance. Chaque explication est nécessairement alors un nid de nouveaux problèmes. M. Ladd se défend d'être panthéiste et il oppose au monisme de très sérieux arguments. Mais il a très bien vu lui-même combien, dans son système, la question de la liberté était embarrassante. Il en ajourne la solution au moment où il étudiera la morale et la religion. La question de l'existence du mal ne lui causera pas moins d'embarras.

Nous ne reviendrons pas sur d'autres objections, que nous lui avons déjà soumises ailleurs, et puis, quand on ne peut pas proposer soi-même — ce n'est pas ici le lieu — des remèdes à une maladie aussi générale que l'*agnosticisme*, on doit se faire scrupule de déprécier ceux qu'un esprit si généreux regarde comme efficaces, et qu'il recommande, sous une forme vraiment attrayante, avec une sincérité et une chaleur très dignes de sympathie, « à quiconque a foi en la raison, quand elle s'efforce d'atteindre le fond des choses ».

A. Penjon.

II. — Philosophie biologique.

L. Bard. La spécificité cellulaire. Collection *Scientia*, Carré et Naud. Paris, 1899.

Voilà une question qui n'est pas nouvelle ; il y a déjà treize ans que M. Bard a défendu sa théorie dans un mémoire des *Archives de physiologie* ; il n'a cessé depuis lors, avec une fermeté digne d'éloges, de batailler à ce sujet sans vouloir perdre un pouce de terrain et, plus intransigeant que Weissmann, il n'a fait aucune concession à ses contradicteurs, même quand ceux-ci s'appuyaient sur des faits d'observation ou d'expérience ; il a seulement interprété leurs résultats d'une autre manière, et il y a trouvé, le plus souvent, des arguments nouveaux en faveur de la *spécificité cellulaire*. Aujourd'hui, il expose sa doctrine, définitivement, dans un petit volume de la collection *Scientia*, avec une assurance que rien n'a pu ébranler. « L'unanimité des botanistes ne saurait pas plus me troubler, dit-il (p. 46), que celle des zoologistes. » M. Bard prend d'ailleurs plaisir à s'isoler et il répudie toute parenté avec les biologistes qui comme Hansemann, Weismann, etc., sont les plus rapprochés de sa manière de voir, parce qu'ils n'acceptent pas la spécificité cellulaire *absolue*. Il considère Weissmann comme un lâcheur à cause de ses *déterminants de remplacement* [1], qui constituent pourtant une hypothèse d'une ingéniosité admirable....

M. Bard n'est ni botaniste ni zoologiste ; il est pathologiste, et c'est de la pathologie qu'est née sa conception de la spécificité cellulaire ; je vais essayer d'exposer cette théorie en partant des considérations qui lui ont donné naissance.

Dans un organisme adulte, il peut apparaître des tumeurs au sein de n'importe quel tissu ; pour M. Bard, « la tumeur maligne n'a d'autre caractéristique anatomique que la pullulation rapide, progressive et indéfinie, des éléments cellulaires d'un tissu déterminé » ; or, affirme l'auteur, tous les éléments constitutifs de la tumeur sont du même type cellulaire que les éléments constitutifs du tissu sain dans lequel elle a pris naissance, ou tout au moins « restent toujours fidèles à leur évolution physiologique normale, quoique arrêtés à des stades rapprochés de leur état naissant ». Mais, de cette simple constatation, une conclusion s'impose : Les auteurs prétendent que le type morphologique d'un élément cellulaire de l'organisme est la conséquence des conditions dans lesquelles il se trouve placé, de ses relations avec les éléments voisins, en un mot, de sa situation topographique dans l'individu ; si cela était vrai, dit M. Bard, comment pourrait-on expliquer que, dans le cas d'une tumeur, les éléments qui prolifèrent conservent leur caractère originel ? Car il est bien certain que toutes leurs relations sont modifiées ; ils n'ont plus de connexions

1. V. *Revue philosophique*, janvier 1899, *Les néo-darwiniens et l'hérédité des caractères acquis.*

nerveuses ou en ont de différentes. Ces éléments se produisent donc dans des conditions *différentes* de celles où se sont produites les cellules normales du tissu sain correspondant. C'est donc, conclut l'auteur, que les cellules normales d'où elles proviennent étaient devenues des *espèces* définies, susceptibles encore de se multiplier, mais incapables de se transformer en d'autres espèces cellulaires du même organisme. Et il compare ces espèces cellulaires aux espèces animales. De même que les espèces animales, les espèces cellulaires proviennent d'un ancêtre commun, l'œuf, mais une fois formées, elles ne peuvent plus se transformer les unes dans les autres, pas plus qu'un âne ne peut se transformer en un cheval. Voilà la notion première de la *spécificité cellulaire*; il est évident qu'il n'y a là aucune théorie, mais la simple affirmation d'un fait. Bien des auteurs ont annoncé des résultats d'observation qui contredisent absolument l'affirmation de M. Bard. Dans ses *leçons sur l'inflammation*, Metchnikoff a décrit la transformation d'un leucocyte en élément fixe du tissu conjonctif, etc., etc.; M. Bard n'est pas embarrassé pour si peu; il est très facile, dit-il, de confondre avec des leucocytes de jeunes cellules conjonctives qui n'ont pas encore atteint le terme de leur évolution. Il répond de même victorieusement à tous les arguments tirés de la régénération des membres coupés, de la formation des pseudarthroses, etc.; je ne le suivrai pas dans cette réponse; il y a là des questions de fait que l'on ne peut discuter que pièces en main, et il est à craindre que M. Bard, il l'avouera certainement lui-même, n'entre dans la lice avec des idées préconçues. Supposons donc admise, pour le moment, la *spécificité absolue* des éléments cellulaires de l'adulte de manière à pouvoir suivre l'auteur dans la *théorie* qu'il en tire, du phénomène de la différenciation histologique. Je souligne avec intention le mot *théorie*, pour distinguer ce qui va suivre d'avec l'affirmation, vraie ou fausse, mais basée directement sur les faits, de la spécificité absolue des éléments cellulaires de l'adulte.

Il est certain que la simple constatation de la *fixité* des types cellulaires chez l'adulte ne permet pas d'affirmer la fausseté de la théorie qui veut que ces types cellulaires soient la conséquence de l'influence, sur l'évolution histologique, des conditions qu'ont traversées les éléments. Elle permet seulement de soutenir que ces types cellulaires, *une fois devenus* ce qu'ils sont chez l'adulte, sont des espèces invariables. Tout en constatant que l'âne ne peut plus se transformer en cheval, M. Bard ne songe certainement pas à nier que les conditions extérieures aient eu une influence sur les modifications qui, au cours des générations successives, ont produit l'âne et le cheval d'aujourd'hui. Or, c'est à peu près ce qu'il dit pour les générations cellulaires successives qui conduisent à la structure histologique de l'adulte; mais il faut lui rendre cette justice que, cette théorie, il ne la fabrique pas de toutes pièces; il la tire très ingénieusement d'une nouvelle observation d'anatomie pathologique.

Au lieu d'examiner une tumeur qui se produit chez un adulte et qui, née dans un tissu adulte, ne comprend que des éléments de même espèce, l'auteur envisage la production d'une tumeur chez un fœtus : « Les tumeurs d'origine fœtale sont constituées par des *tissus multiples* : d'espèces voisines et peu nombreuses, quand la tumeur est d'apparition relativement tardive au cours du développement; d'espèces multiples et très divergentes au contraire, quand il s'agit d'une tumeur très précoce [1]. » Cette simple observation va vous faire comprendre immédiatement la théorie de M. Bard; quand un élément est adulte et invariable, si des conditions spéciales déterminent sa prolifération néoplasique, il ne produit que des éléments identiques à lui-même; quand, au contraire, l'élément n'est pas arrivé au terme de son évolution, il peut donner naissance à un néoplasme contenant des tissus différents, savoir, *tous ceux que l'élément était capable de produire dans son évolution ultérieure.* Pour un penseur prudent, cette constatation ferait naître seulement l'opinion que les tissus du fœtus sont encore variables tandis qu'ils sont fixes chez l'adulte. M. Bard s'en sert pour établir une théorie complète qui ressemble beaucoup à celle de Weissmann, à la précision près.

L'œuf contient, à lui seul, tous les caractères des tissus de l'adulte; il peut se diviser de deux manières : 1° par simple multiplication en donnant deux cellules identiques à lui, complètes comme lui ; 2° par dédoublement, en donnant naissance à deux cellules incomplètes et *complémentaires* qui ont bien, à elles deux, tous les caractères de l'œuf, mais qui n'en ont qu'une partie, chacune pour leur part. Ces cellules incomplètes peuvent à leur tour *se multiplier* ou *se dédoubler*, et ainsi de suite; l'évolution embryologique d'un individu est donc une série de multiplications et de dédoublements jusqu'à l'état adulte où l'on arrive à des éléments simples, capables encore de se multiplier mais incapables de dédoublement. Donc, à un moment quelconque du développement, *une cellule contient en elle-même l'histoire certaine de sa descendance cellulaire*; si elle contient les caractères de trois espèces de tissus, elle donnera naissance à ces trois espèces de tissus et cela, quelles que soient les conditions traversées, à l'état de santé ou de maladie, dans un organe sain ou dans un néoplasme, ce qui explique parfaitement le caractère des tumeurs fœtales à tissus multiples.

Que cette théorie soit soutenable, je n'ai pas à la discuter ici, puisqu'elle est à peu près identique à celle de Weissmann, mais dans tous les cas, c'est une théorie, et il est bien évident que, même en admettant la spécificité cellulaire absolue de l'adulte, on peut expliquer les faits par des théories toutes différentes; on a donc le droit de reprocher à M. Bard cette affirmation qui revient plusieurs fois dans son livre que sa théorie est seule à même de rendre compte des faits d'une manière satisfaisante.

1. *La spécificité cellulaire*, p. 52.

La théorie de M. Bard se rattache étroitement à la question de l'*isotropie* de l'œuf. On connaît cette question qui a divisé les biologistes et que l'on peut grossièrement exposer comme il suit : L'œuf est-il homogène ou hétérogène? Voici un œuf qui, orienté de telle manière, devient un homme orienté de telle manière. Les deux premiers plans de segmentation coupent l'œuf en quatre blastomères; les mêmes plans couperaient l'homme en quatre quartiers. Chaque blastomère devient-il le quartier correspondant? Si oui, l'œuf était hétérogène ou *anisotrope*. Quantité d'expériences ont été tentées pour résoudre cette question et il faut bien avouer que la plupart des résultats sont en faveur de l'isotropie de l'œuf. Driesch a obtenu un développement normal au moyen d'un seul des quatre blastomères de l'œuf segmenté d'oursin, ce qui prouve que chacun de ces blastomères ne représentait pas seulement un quart de l'animal. En revanche, Chabry, en tuant d'un coup d'aiguille un, deux ou trois blastomères d'un œuf d'ascidie segmenté en quatre, a obtenu des monstres formés de 3/4, 1/2 ou 1/4 d'individu normal. Cette belle expérience est sans cesse invoquée par les partisans de l'anisotropie, mais il me semble qu'elle peut être interprétée autrement; ce n'est pas un blastomère isolé qui se développe ici, mais bien un blastomère entouré par les squelettes de trois autres blastomères et limité par des cloisons d'autant plus rigides que les ascidies secrètent une substance, la tunicine, analogue à la cellulose. Il est donc possible que les monstres obtenus par Chabry proviennent de l'intervention de ces cloisons squelettiques dans l'évolution ultérieure et non de ce que l'un des blastomères du stade 4 contenait seulement en puissance un quart de l'organisme adulte. En tout cas, tous les autres expérimentateurs ont obtenu des résultats opposés, soit en isolant complètement les blastomères et les débarrassant de toute entrave squelettique, soit en s'adressant à des espèces (échinodermes, amphibiens, amphioxus) chez lesquelles les cloisons cellulaires sont dépourvues de rigidité; il semble donc établi que l'œuf est isotrope.

M. Bard ne s'émeut pas de cette constatation et montre que sa théorie n'implique pas le moins du monde l'anisotropie de l'œuf. Il admet en effet que, au cours du développement histologique, une cellule peut se *multiplier* ou se *dédoubler*. Si l'isotropie est démontrée jusqu'au stade 8 par exemple, c'est-à-dire si les huit premiers blastomères sont équivalents, cela prouve seulement qu'il y a eu trois bipartitions successives qui ont été de simples multiplications, sans dédoublement. Si, au contraire, comme beaucoup l'admettent d'après les expériences de Chabry, les quatre premiers blastomères sont déjà différents et contiennent en puissance les quatre quarts de l'organisme futur, c'est qu'il y a eu *dédoublement* dès la première bipartition. On voit que cela est très logique et que la théorie de M. Bard ne peut facilement être soumise au contrôle de l'expérience.

Après avoir exposé la manière dont il conçoit la différenciation his-

tologique, l'auteur entreprend une théorie *physique* de la vie. J'ai trop souvent émis dans la *Revue philosophique* une manière de voir absolument opposée pour avoir besoin d'y revenir; je citerai seulement le passage suivant, qui est la base de la théorie : « Au moment de mes premières recherches sur la spécificité cellulaire, convaincu comme tout le monde de la nature chimique de la vie et des différences vitales, je pensais que les cellules jeunes des divers tissus devaient tenir leurs propriétés spécifiques de différences de structure chimique, dont la découverte permettrait de déterminer leur espèce et leur origine. Les diverses réactions histochimiques, les divers réactifs tinctoriaux que j'expérimentai dans cette pensée ne me fournirent que des insuccès; après de nombreux essais j'ai dû renoncer à rien découvrir dans cette voie et me résoudre à admettre l'*équivalence chimique* de toutes les cellules jeunes. »

Il eût peut-être été plus sage de conclure de ces insuccès que les réactions histochimiques employées n'étaient pas suffisamment délicates, car la chimie des albuminoïdes est encore bien peu connue et il eût été extraordinaire que quelques essais tinctoriaux fussent immédiatement couronnés de succès. En tout cas, si les résultats négatifs, auxquels M. Bard fait allusion, pouvaient être considérés comme probants, il me semble qu'ils porteraient une sérieuse atteinte à la notion même du *dédoublement* menant à la spécificité cellulaire et constitueraient au contraire une importante contribution à la théorie de l'*indifférence.*

F. Le Dantec.

Dr Jacques Loëb. Einleitung in die vergleichende Gehirnsphysiologie und vergleichende Physiologie mit besonderer Berucksichtigung der wirbellosen Thiere. Leipzig, J. A. Barth, éditeur, 1899. 207 pages.

La psychologie physiologique semble appelée à sortir à bref délai de la voie dans laquelle s'étaient engagés dès le début la plupart des physiologistes qui traitaient des fonctions psychiques : ils supposaient en effet des centres nerveux, qu'ils localisent dans le cerveau, en leur donnant pour fonction la synthèse des représentations ou la coordination des mouvements. Ces centres n'étaient, comme nous l'avons dit ailleurs, que la fonction elle-même, matérialisée, réalisée à part; mais ils ne l'expliquaient en rien, entités scolastiques qui déguisaient provisoirement l'indigence des savants en connaissances positives. La science demande des lois et non des agents fictifs, tels que les centres nerveux. M. Loëb aura contribué par une étude pleine de faits précis, d'observations topiques, à détruire la « théorie des centres nerveux », mais la « pars construens » de son travail, non moins intéressante que la « pars destruens », est nécessairement exposée à plus de critiques.

Si l'on admet que les éléments constitutifs, dans la physiologie du système nerveux, sont les actes réflexes, savoir quel est le rôle de la moelle épinière, du cervelet et du cerveau, dans la production de ces actes, est indispensable à la science et doit être l'objet des premières recherches en physiologie comparée. La psychologie comparée étudiera corrélativement à tous les degrés de la vie animale le mécanisme des associations d'idées, car l'existence de ces derniers phénomènes est seule nettement caractéristique de l'existence de la conscience (pages 1, 7, 140).

Or le système nerveux central ne joue qu'un rôle secondaire dans la production des actes réflexes, contrairement à ce que fait supposer la « théorie des centres nerveux ». Si la destruction des ganglions, la section de la moelle épinière suppriment les processus réflexes, c'est uniquement parce que la communication indispensable, entre la surface du corps excitable et les muscles susceptibles de contractions et d'expansions appropriées, est par là même détruite (p. 3, 38 et passim). « Le système nerveux central n'a donc rien de plus à faire qu'établir un simple lien protoplasmique »; toutes ses fonctions se réduisent à celle de conduction, bien que la puissance d'adaptation soit de plus en plus grande à mesure que ce système est plus développé. Les mouvements coordonnés, qu'ils soient spontanés, simples ou rythmiques, conscients ou automatiques, n'impliquent pas un centre de coordination qui jouerait un rôle de policier en quelque sorte sur les éléments actifs, pour les maintenir dans leurs rôles respectifs. Les observations faites sur les êtres inférieurs montrent que la coordination des mouvements automatiques vient de ce que l'élément le plus prompt à agir entraîne à l'action tous les autres dans le même temps » (p. 6). Que l'on sectionne deux méduses de façon à ce que leurs deux segments coïncident : ils se contracteront ensemble comme s'ils ne constituaient qu'un seul être, sans qu'aucun centre de coordination soit nécessaire (p. 15). Chez les ascidies, la suppression du ganglion supposé nécessaire à un réflexe tout à fait caractéristique, n'entraîne pas la suppression de cet acte (p. 23), les actinies « qui n'ont pas de système nerveux central, du moins dans le sens où nous en attribuons un aux animaux supérieurs, n'en présentent pas moins des réactions très complexes » (p. 38). L'examen des échinodermes, des vers confirme les remarques précédentes. « L'exécution des mouvements spontanés de progression (que présentent les annélides) est si peu une fonction spécifique de certains ganglions ou même des ganglions en général que nous l'observons dans les spores des algues et dans les bactéries » (p. 56). Plus nous nous élevons dans la série animale, mieux nous constatons « que le système nerveux central joue seulement le rôle d'un conducteur très promptement excitable » (p. 68). Chez les mollusques, la suppression du système central n'empêche pas les mouvements très bien coordonnés de la partie buccale (p. 88).

Quel est donc le principe de l'activité réflexe? D'après M. Loëb, c'est uniquement l'excitabilité variable de la surface cutanée qui chez les ascidies, par exemple, peut être liée directement à la contractilité musculaire, de sorte que sans intermédiaire, les excitations périphériques engendrent les mouvements appropriés. Les propriétés du protoplasme suffisent à l'explication de l'activité réflexe (p. 3). Ces propriétés sont en tout comparables à ce que dans les plantes on a appelé héliotropisme ou géotropisme. Il existe une relation constante entre l'orientation des éléments nerveux et la direction des mouvements du corps; c'est ce qu'on peut démontrer par la constatation expérimentale d'un « galvanotropisme » animal (p. 5-119). « Les animaux, comme les plantes, ont dans leur surface cutanée une substance qui est modifiée dans sa constitution chimique par les excitations externes [par la lumière, la pesanteur, la direction en général] et dont les modifications entraînent des changements de contraction et d'expansion des tissus » (p. 122). Ces changements se communiquent de segment à segment, avec d'autant plus de rapidité et de facilité qu'il existe un système nerveux central plus complexe, chargé uniquement, comme nous l'avons dit, de la conduction d'excitations déjà qualitativement déterminées par leur lieu d'origine périphérique.

Tel est le point central de la « théorie des segments nerveux » (*segmentaltheorie*) opposée à la « théorie des centres nerveux ». Dans le cerveau comme dans la moelle épinière des vertébrés, il n'y a « aucune place pour la localisation des fonctions; ainsi que chez les annélides et les arthropodes on ne trouve que des réflexes segmentaires (*segmentale Reflexe*) » (p. 95). « Une représentation ou un élément quelconque dans le cerveau n'est déterminé que par l'ordre et la situation des éléments excités [à la périphérie] » (p. 188). C'est l'orientation primitive des réflexes due à leur point d'origine qui détermine la direction de tous les mouvements cérébraux (p. 184, 199); de sorte que tous les prétendus centres nerveux ne sont que les « points de terminaison dans le cerveau des fibres conjuguées qui émanent des différents ganglions segmentaires » (p. 182). La théorie des centres nerveux constitue donc plutôt une erreur physiologique qu'une erreur anatomique.

M. Loëb fait deux applications importantes de sa théorie aux questions de l'instinct et de la transmission héréditaire. Depuis l'acte instinctif qui pousse le papillon à se jeter dans la flamme, jusqu'à celui qui pousse l'animal à contracter son corps pour échapper à la poursuite de ses ennemis, tous les faits se réduisent à des manifestations d'*héliotropisme* ou de *stéréotropisme* animal. « Le stéréotropisme joue aussi un grand rôle dans les processus de nutrition et de formation des organes (p. 123). » L'instinct grâce auquel l'insecte dépose ses œufs à proximité de la nourriture convenable à la larve naissante est de même réduit à un autre genre de tropisme (« Chemotropismus ») « qui est dit positif quand l'animal est contraint de mettre son axe dans la direction des lignes de diffusion des molécules et de diriger sa tête

dans le sens du centre de diffusion » (p. 125). La température même entraine dans l'animal des modifications chimiques qui déterminent la direction de ses mouvements, et contribuent elles aussi à expliquer la finalité et la précision des actes instinctifs par la détermination exacte des réflexes.

Quant à la transmission héréditaire des qualités ancestrales, elle n'est plus difficile à expliquer du moment où il s'agit surtout de la transmission d'une substance avec ses qualités chimiques. Les maladies héréditaires sont sans doute dues à des modifications chimiques.

Nous n'insisterons pas sur des assertions tout à fait discutables qui concernent l'étendue du champ de la « mentalité » dans la nature, la réduction des processus psychiques à des processus mécaniques, l'explication du concept d'espace à trois dimensions par les « trois principaux axes vers lesquels sont orientés les éléments de notre corps » (p. 201). Ce qui est vraiment intéressant et mérite de faire l'objet d'une réfutation ou d'une confirmation sérieuse, c'est l'explication de l'activité réflexe coordonnée et systématique par les lois générales du « tropisme » (héliotropisme, stéréotropisme, etc.). Il peut se faire que des recherches hardies et persévérantes dans cet ordre d'idées nous réservent d'heureuses surprises.

G. L. Duprat.

III. — Psychologie.

G. Grassi-Bertazzi. I fenomeni psichici e la teoria della selezione. 1 vol. 322 pp. Catania. 1898.

Cet ouvrage est, comme disait Schopenhauer du sien, l'exposition d'une pensée unique. Malgré une division en chapitres, on n'y distingue pas de parties. Le sujet est l'unité de tous les phénomènes de la nature, et particulièrement la continuité de l'évolution des phénomènes biologiques aux phénomènes psychiques, soutenue selon les principes de Darwin, avec quelque chose de plus : les idées maîtresses de Lamarck, bien que l'auteur ne cite et ne nomme guère Lamarck.

La série des onze chapitres peut être divisée en deux groupes. Du premier au septième est étudié le passage des formes organiques aux formations super-organiques. Cette évolution a pour principes et pour lois : la conservation de l'énergie; la lutte pour l'existence; l'adaptation aux conditions, la sélection des forces, puis celle des états de conscience; la survivance du plus apte; la préformation des formes supérieures dans les formes inférieures, l'économie de l'effort. La vie, la conscience, la pensée se prolongent l'une l'autre. La conscience joue un rôle de protection et de sélection; elle réalise, lorsqu'elle apparait, le maximum d'effet utile avec le minimum de dépense. Il y a concurrence et sélection au sein d'un organisme, comme il y a concurrence et sélection entre les divers êtres : un organisme est un

système de forces toujours en rapport avec l'ambiance, toujours éprouvant des actions et réagissant, et gardant de ces mouvements des modifications qui peuvent être conservées, fixées, transmises et accumulées en *variations* dont la science étudie les ensembles. Comme les forces conscientes et mentales sont de plus puissants facteurs d'acquisition, de conservation et d'élaboration, à mesure qu'elles dominent sur les forces physico-chimiques, elles accélèrent l'évolution qui, gagnant en rapidité, gagne aussi en liberté.

Le darvinisme suffit-il à rendre raison de cette évolution? L'auteur ne le croit pas. Il proteste à mainte reprise contre le « darwinisme mécanique », il lui reproche de n'avoir pas assez tenu compte du facteur intérieur, de ce centre des organismes, récepteur et transmetteur, représenté par le système nerveux, puis par la conscience et la pensée. Darwin n'a vu que la sélection externe; il faut insister au contraire sur la sélection interne, parce que l'évolution s'accomplit grâce au transport des forces naturelles de l'extérieur à l'intérieur de l'organisme : et c'est pourquoi elle est accélérée par le progrès de ces forces intérieures.

Cette idée d'un transport des forces de l'extérieur à l'intérieur de l'organisme, c'est l'idée sur laquelle Lamarck appuie dans tant de pages de sa *Philosophie zoologique*. Elle était la plus propre à expliquer la transformation des diverses espèces d'énergie les unes dans les autres. M. G. B. est d'ailleurs porté à exagérer l'unité et la simplicité de l'évolution, à effacer les distinctions que l'observation et la classification laissent encore subsister entre certains groupes des règnes animal et végétal. Il hésite entre la conception d'un développement d'une continuité métaphysiquement parfaite, et un positivisme qui reconnaît des différences spécifiques entre les classes les plus générales des phénomènes (ce qui n'implique pas, en zoologie, l'hypothèse des « plans de création »). Lamarck, si riche en observations, se refusait, comme on sait, à identifier la *sensibilité* et l'*irritabilité* : « Ces facultés sont non seulement très distinctes, mais elles n'ont pas la même source, et sont dues à des causes très différentes ».

Il y a analogie entre les formes biologiques et les formes mentales. Ce sont les mêmes produits à des degrés différents de croissance. C'est la morphologie comparée des animaux et des plantes qui a conduit à l'idée de leur transformisme ; c'est la morphologie mentale qui nous découvre le transformisme mental. Ces formes super-organiques correspondent aux formes organiques, quoique ce parallélisme ne soit pas constant. Tout phénomène psychique est aussi un rapport de l'interne à l'externe.

Les formations super-organiques, linguistiques, mythiques, éthiques, esthétiques, sont l'objet de la seconde partie du livre.

Dans l'organisme la cause du mouvement est intérieure; elle est une image, une représentation réfléchie et transformée : « image-force » chez l'animal, « idée-force » chez l'homme, qui a sur l'animal

l'avantage de l'abstraction et de la généralisation. La sélection des motifs d'agir et des idées motrices est le progrès de la civilisation : l'éducation reproduit dans chaque individu ce progrès, caractérisé par la suprématie croissante des motifs généraux sur les motifs particuliers. La vie la plus intensive est en même temps la plus extensive (Guyau). « Les formations historiques, dit M. Grassi-Bertazzi, sont le produit du contraste entre l'action mécanique de la nature et l'action dynamique de l'esprit humain, la résultante du parallélogramme des forces inconscientes et conscientes. »

Langues, religions, idées morales, œuvres d'art, sont mobiles et variables comme toutes les productions de la vie; ébauchées dans les espèces inférieures à l'homme; représentées dans le système nerveux par des organes, centres ou localisations spéciales, en raison du parallélisme entre le physique et le mental. La loi de sélection règne dans le super-organique comme dans l'organique. « Mais l'uniformité du processus formatif, de la nébuleuse à l'esprit humain, n'empêche pas que l'évolution dans toutes ses phases développe de nouvelles forces qui d'abord étaient potentielles, modifiant ainsi continuellement l'action créatrice de la nature. »

La méthode du livre est très contestable. Il y a plus d'idées que de faits. L'esprit du lecteur est d'ailleurs tout prêt à recevoir ces idées, assez familières à qui connaît Darwin et Lamarck. Les exposer une fois de plus, les ordonner en une vue générale, et un peu trouble, des phénomènes de la vie, c'est de la vulgarisation plutôt que de la science. La science consiste à recueillir, à amasser des faits, à n'exposer ces idées qu'avec ce trésor d'expériences. Tant qu'on affirmera la transformation des forces physico-chimiques en conscience, en images et idées motrices, en notions morales, en inventions esthétiques, sans étudier empiriquement, dans le détail, le *comment* de ces transformations, on ne fera guère que de la métaphysique, laquelle, pour se réclamer des idées de Darwin et de Lamarck, n'en vaut pas mieux qu'une autre. On n'arrive qu'à des formules brillantes, ou à des jeux de mots qui n'apprennent rien. On dit par exemple que « la matière possède une psychicité, pour ainsi dire une conscience potentielle, qui graduellement se traduit en conscience réelle et vive »; que « la sensibilité n'est pas aveugle, mais possède une force intérieure qui contient en germe l'intellect »; qu'il y a « en fait » une âme des plantes; que l'attraction entre atomes est la première forme sous laquelle se manifestent les sentiments de sympathie et d'antipathie.

On donne de la sensibilité à la matière, on laisse de l'inertie à la pensée, et par un adroit usage du sorite, on passe de l'un à l'autre pôle par un nombre infini d'intermédiaires, et la nature ne fait plus de sauts.

Il fallait discuter la valeur de la loi de sélection appliquée aux phénomènes psychiques. Sans doute elle a toujours pour fin la plus parfaite protection de l'organisme : mais il peut y avoir bien d'autres fins, une

complication bien plus grande; et l'on veut en savoir, non seulement le « quoi », mais le « comment ».

Enfin les diverses formations super-organiques passées en revue semblent classées, par ordre de complexité et de perfection sans que l'on sente une préoccupation d'étudier leurs rapports; et sur chacune d'elles il ne nous est dit rien que de très général, rien que ne connaisse un étudiant moyennement instruit.

Pour toutes ces raisons, il convient de regarder l'ouvrage de M. Grassi-Bertazzi, non comme un livre de recherche ou même d'exposition scientifique, mais comme un livre de facile et élégante vulgarisation

ÉTIENNE BURNET.

Sante de Santis. I SOGNI : STUDI PSICOLOGICI E CLINICI, in-12, 388 p. Torino, Bocca.

Ce livre, dont la première partie traite du sommeil normal et la seconde (la plus longue) des formes pathologiques, est certainement le plus complet qui existe sur cette question. C'est, avant tout, dit l'auteur, « un recueil de documents » d'où a été exclu volontairement tout ce qui concerne l'hypnose et le sommeil provoqué. La vie du sommeil est une histoire individuelle, c'est-à-dire qu'elle révèle ce qu'il y a de plus intime dans l'individu, ce que d'habitude il pense ou désire d'une manière plus ou moins consciente. « Dis-moi ce que tu rêves et je te dirai ce que tu es. »

Après une histoire sommaire des époques primitives où le rêve est entouré de mystère, l'auteur examine la question de méthode. Rappelant le mot de J. Müller que les méthodes doivent varier suivant les problèmes et, qu'en physiologie, il n'y a pas de méthode unique, mais un problème unique, il se déclare partisan d'une méthode éclectique. Tout en reconnaissant le grand mérite de l'œuvre classique de A. Maury, *Le sommeil et les rêves*, il trouve dans ses expériences une cause d'erreurs, en ce fait que le dormeur sait qu'il doit servir de sujet à des expériences. Cette méthode pourrait être appelée *suggestive* ou *introspective directe*. Sante de Santis donne la préférence à un autre procédé qu'il appelle *objectif* ou *introspectif indirect*, qui consiste à poursuivre ses recherches non sur ses propres songes, mais sur ceux d'une autre personne. C'est la méthode qui a déjà été suivie par Mary Whiton Calkins, Heerwagen et Child [1]; que notre auteur a poursuivie pendant six ans et dont il résume les résultats dans son livre.

D'abord les animaux. Ici, il est difficile d'instituer des observations systématiques; mais on peut interroger les personnes qui, en raison de leur profession ou de leurs habitudes, sont compétentes sur ce

1. Mary Whiton Calkins, dans l'*American journal of Psychology*, V. 3; Child, *Ibid.*, v. 2; Heerwagen, *Philosophische Studien*, v. p. 88, sq.

point. Les renseignements recueillis ont rapport principalement aux chevaux et aux chiens. Aucun doute sur ce point, que les animaux supérieurs rêvent; quant aux animaux inférieurs, le problème est très difficile à résoudre.

Le rêve chez les enfants est la matière d'un chapitre spécial. De ses recherches, l'auteur croit pouvoir conclure que « chez les enfants de six à treize ans, la fréquence des rêves est en raison inverse de l'âge ». Il étudie aussi le contenu habituel de leurs songes, le degré de vivacité, etc. Chez eux, la mémoire des rêves est faible : quelquefois, dans les songes très émotionnels, ls souvenir se détache du cadre fantastique, constituant ainsi une « mémoire purement *affective* au sens que Ribot donne à ce terme ».

Les rêves chez les vieillards (ch. V) paraissent diminuer de fréquence à mesure que l'on avance en âge ; mais la question n'en reste pas moins l'une des plus obscures de la psychologie du sommeil, surtout parce qu'il est très difficile de fixer l'âge auquel on peut être appelé « vieux » et que les auteurs font flotter de cinquante-cinq ans à soixante-dix ans. Les songes paraissent pauvres en couleur émotionnelle et sont constitués principalement par des images anciennes. Ils paraissent dépendre des conditions atmosphériques (changements barométriques, hygrométriques, direction du vent). Par quel mécanisme ces influences agissent-elles? C'est un point obscur ; mais l'auteur l'attribue surtout à l'excitabilité exagérée du système vasomoteur : on sait que les grandes excursions du baromètre favorisent les apoplexies.

Dans son étude sur les rêves chez les adultes, Sante de Santis résume d'abord les données statistiques des auteurs précités (Heerwagen, Calkins et Child) avec lesquelles ses propres recherches concordent assez bien et il présente en un tableau les réponses faites aux questions qu'il a posées à diverses personnes. Nous ne donnons que les chiffres relatifs à la fréquence du rêve. Toujours : hommes, 13,33 p. 100. Femmes : 32,73. Souvent : 27,27 et 45,45. Rarement 50,30 et 12,73. Jamais : 9,09 pour les deux sexes. Le contenu des rêves est le plus souvent en rapport avec les faits de la vie diurne 85 p. 100 et 72 p. 100.

Nous entrons ensuite dans la pathologie, sur laquelle nous insisterons moins.

Rêves des névropathes (hystériques, épileptiques, neurasthéniques). L'auteur traite incidemment (p. 167 sq.) la question tant discutée de l'illusion de la longueur du temps durant les rêves et il pense qu'elle dépend surtout du contenu émotionnel. Les événements douloureux paraissent toujours très longs (par ex. le spectacle d'une agonie), les heures de joie et de félicité paraissent toujours très courtes. Il faut tenir compte aussi de l'effort de l'attention, tel qu'il se manifeste tout particulièrement dans l'attente.

Rêves des fous (hallucinés, phrénasthéniques, paranoïaques et

alcooliques). L'auteur parle des rapprochements faits depuis longtemps entre le rêve et la folie, sans paraître y attacher une grande importance.

Rêves des délinquants. Macario dit « que le criminel, rongé par les remords, est, pendant son sommeil, la proie de rêves terribles et effrayants ». D'autre part, Despine dit : « que rien ne ressemble plus au sommeil du juste que celui de l'assassin ». Dostojewski, dans ses *Souvenirs de la maison des morts*, parle des rêves agités des criminels. Lombroso les tient pour de grands songeurs. Sur ce point discuté, aucune recherche systématique n'a été faite. L'auteur donne le résultat de ses études sur les prisonniers d'Orvieto. Hommes : sur 40 rêvent souvent 12, rarement 22, jamais 5; sur 61 autres qui représentent « la fine fleur de la criminalité », souvent 9, rarement 28, jamais 24. Femmes, sur 24, souvent 7, rarement 14, jamais 3. En résumé, le délinquant criminel (homicide, assassin, brigand), dans les nuits qui suivent son crime et durant ses années d'expiation, dort tranquillement et profondément. Pris en général, les délinquants rêvent peu et rarement et très rares sont les rêves à caractère émotionnel, et ceux-ci diminuent d'autant plus que l'on monte dans l'échelle de la criminalité. La scène du délit commis ne se reproduit que rarement (22 sur 93); ce qui prédomine, ce sont les songes érotiques. Tout cela signifie que, dans la vie du sommeil, les criminels s'éloignent beaucoup de l'homme normal pour se rapprocher des insensibles, des non-émotifs, des imbéciles, en tant que sentiments et en partie en tant qu'intelligence.

L'auteur a consacré un intéressant chapitre (x^e) aux rêves dans leur rapport avec l'émotion. Il s'est posé deux questions :

1° Comment les émotions de la veille se répercutent dans le sommeil. Dans des recherches faites sur 150 personnes environ, il a pu établir quatre groupes : dans le premier, l'influence est nulle; ils sont d'ailleurs naturellement des rêveurs médiocres. Dans le second, la répercussion tantôt a lieu, tantôt n'a pas lieu. Cela dépend de la *qualité* de l'émotion : chez l'un c'est la peur, chez l'autre la joie, chez un autre une émotion pieuse ou mystique ou érotique ou la sympathie : ce qui provient sans doute de la prédominance d'un groupe d'émotions durant la veille. Dans le troisième groupe, l'émotion se répète avec sa qualité fondamentale. Les émotions chroniques (passions) se reproduisent le plus facilement; les émotions d'intensité moyenne mieux que les grandes. Enfin, dans un quatrième groupe, les émotions de la veille se répètent dans le sommeil, mais avec interversion : la dépression devient excitation, la colère sympathie, etc.; il y a contraste émotionnel.

2° Comment les émotions du sommeil se répercutent dans la veille. L'auteur distingue deux cas dont la différence, de son propre aveu (p. 282), n'est pas bien nette. Il y a des émotions nocturnes qui se continuent directement pendant la veille; c'est une émotion posthume

ou consécutive. Il y a des émotions nocturnes qui se répètent pendant la veille; ce sont des émotions par souvenir.

La vie du sommeil est donc révélatrice et elle est un précieux auxiliaire pour la psychologie individuelle.

Le chapitre consacré à la psychophysiologie du sommeil n'est guère qu'un résumé des théories diverses émises sur ce sujet. Il y a ralentissement des processus métaboliques dans les tissus et diminution notable de l'activité psychique; mais quelle en est la cause? Faut-il la chercher dans les modifications vaso-motrices? ou l'attribuer à un état toxique (théorie qui va de Purkinje à Pflüger, Exner, Preyer, Errera, etc.)? Il y a la théorie histologique tout à fait contemporaine (Rabl-Rückhardt, Lépine, Ramon y Cajal, etc.), qui invoque l'état moniliforme des dendrites. Du point de vue psychologique, faut-il invoquer la suspension de l'attention, ou l'arrêt de l'aperception (Wundt), ou le rétrécissement du champ de la conscience? La question reste ouverte.

L'ouvrage se termine par un chapitre sur « le merveilleux dans le sommeil » qui nous ramène au point de départ, c'est-à-dire au seuil du mysticisme (les pressentiments, les rêves inspirateurs ou prophétiques, télépathie); sujets que l'auteur s'interdit de traiter, tout en reconnaissant « que le doute méthodique est un levier puissant dans le développement des sciences, tandis que le doute sceptique est une forme du dogmatisme ».

Une bibliographie très abondante (elle ne compte pas moins de 323 ouvrages ou mémoires) complète ce livre.

Th. R.

E. Troilo. Il Misticismo moderno. Torino, i Bocca editori, 1899. 1 vol. in-12 de viii-311 p.

Cet ouvrage est consacré à l'étude des causes et des conséquences possibles du mysticisme moderne, que l'auteur considère comme « un fait attristant, plein de mystère et de menaces ». L'auteur débute par une étude historique de la question où se trouvent des aperçus sur la « genèse psychologique et le développement de l'idée d'évolution humaine, qui, malgré leur généralité peut-être excessive, dénotent une conception originale de la nature et de la portée du mouvement mystique. M. Troilo détermine ensuite le caractère particulier de cet état d'incertitude et de malaise moral qui pèse sur la génération contemporaine. Nous serions, d'après M. T., non pas dans une période de progrès, mais au contraire d'involution ou de regrès. Les arguments qu'il fournit à l'appui de cette assertion sont, il est vrai, d'ordre purement spéculatif, mais il était, il faut l'avouer, difficile d'en fournir d'autres.

Après avoir critiqué la théorie bien connue de Nordau, M. Troilo examine successivement les différents aspects que prend le mysticisme, dans l'art, dans la philosophie, dans la science et enfin dans

la vie pratique. Là est, à notre sens, la partie la plus originale de l'ouvrage, toute en aperçus psychologiques où le bon sens s'allie avec la pénétration. L'auteur conclut « qu'une société qui, dans l'art, incline au symbolisme, qui, dans la philosophie, se tend vers un fantastique absolu, qui, dans la science, cherche le reflet du surnaturel, qui, en un mot, adopte pour maxime que ce n'est pas la peine de vivre, si on ne dépasse pas la vie, cette société-là est profondément malade ». Y a-t-il des remèdes à ce mal et quels sont-ils? M. Troilo ne s'est pas engagé sur ce terrain. Il s'est surtout attaché à présenter une étude étiologique du mysticisme sans prétendre faire œuvre de réformateur.

On lira avec beaucoup d'intérêt cet ouvrage nettement conçu, où l'abondance ne fait pas tort à la clarté, et où le positivisme instinctif qui caractérise l'école italienne est servi par une élocution variée et ardente.

André Godfernaux.

Karl Neisser. Die Enstehung der Liebe (Wien, Konegen, 1897).

Ce petit écrit de cent pages est fort intéressant, et d'une psychologie exacte. Les nombreuses citations qu'il enferme, avec les commentaires délicats qui les accompagnent, en font vraiment une « contribution à l'histoire de l'âme », comme le porte le sous-titre, et c'est ici d'abord une étude discursive sur l'*habitude*, acquise ou héréditaire, dont l'*amour* ne serait qu'un aspect, un épisode. M. Neisser retrouve dans l'amour, tel que nous le connaissons, et dans le choix de l'homme ou de la femme, tel que nous le pratiquons, l'effet des passions et des actions de nos ancêtres. Le couple, selon sa théorie, tend à demeurer conforme à son type — type de race ou même type de famille — au cours des générations qui se succèdent. Mais ce type lui-même se modifie, ainsi que les sentiments et les désirs, et ces variations s'expliquent à la fois par le jeu de l'habitude, dont la conséquence est d'émousser l'excitation, et par les changements du milieu, des circonstances, dont la réaction se traduit nécessairement en fait psychique. D'où M. Neisser infère que ces modifications n'ont point de limite assignable. « On a dit, écrit-il, que, dans cinquante mille ans, les astronomes d'aujourd'hui ne reconnaîtraient plus le ciel étoilé, les zoologistes le monde des animaux et les botanistes celui des végétaux, tant les petits changements apportés jour par jour, année par année, auraient déplacé les étoiles, modifié l'aspect et la structure des bêtes et des plantes. De même, après un pareil laps de temps, un psychologue ne reconnaîtrait plus l'âme de l'homme avec ses joies et ses douleurs, ses passions et ses amours. »

L'opuscule de M. Neisser mérite d'être lu; il est écrit avec élégance et clarté, il est riche d'aperçus, et pensé très librement, sans fausse recherche, d'ailleurs, de l'esprit ou du paradoxe.

L. Arréat.

IV. — Sociologie.

Karl Marx. CRITIQUE DE L'ÉCONOMIE POLITIQUE (traduction par L. REMY). 1 vol. in-12 de XI-273 pages. Schleicher frères, éditeurs, Paris, 1899.

La *Critique de l'Économie politique* n'a jamais été publiée en entier; le premier fascicule parut en 1859 et Marx refondit son premier travail pour l'incorporer dans *le Capital* en 1867; il réserva, toutefois, les développements historiques qui devaient figurer dans le IV[e] volume du *Capital*, resté inédit. Le texte de 1867 ne vaut pas toujours celui de 1859; ainsi on comprend mieux dans la première rédaction que la théorie de la valeur est fondée sur l'hypothèse d'une égale productivité de toutes les industries : une équipe donnée produit des équivalents quelle que soit l'entreprise à laquelle on l'applique.

Ce livre est surtout devenu célèbre par la préface; quelques socialistes ont prétendu qu'elle devait être mise en parallèle avec l'*Origine des espèces* de Darwin, publiée à la même époque. C'est une forte exagération. Les commentateurs n'ont généralement rien compris au système exposé par Marx et ils ont travaillé des lambeaux du texte avec le même sens critique que de vrais théologiens. Je crois donc utile d'expliquer ce que Marx a voulu dire.

Il s'agit d'une conception du *développement historique du monde*, systématisé à la manière hégélienne, mais d'où aurait disparu l'Esprit du monde.

1° L'histoire se divise en époques de formation de l'économie sociale (en entendant ce mot dans le sens large qu'on lui donne d'ordinaire aujourd'hui); ces formations prennent leurs formes classiques dans les contrées les plus appropriées, ce qui est bien une réminiscence hégélienne, l'Esprit se manifeste successivement (dans des pays divers); il y a eu quatre formations depuis les temps connus par documents écrits : asiatique, antique, féodal, bourgeoise; le système se clôt avec la période bourgeoise; on passera de là à un système socialiste complètement neuf.

2° L'économie sociale constitue les conditions de la vie matérielle et elle présente un caractère relativement mécanique; l'homme cherche à comprendre son activité et il crée des systèmes idéologiques (juridiques, politiques, religieux, artistiques, philosophiques), qui ont avec l'économie sociale un rapport analogue à celui d'explication à expliqué; on ne saurait renverser l'ordre logique et prétendre rendre compte de la vie sociale par les systèmes idéologiques, qui l'expliquent *pour les contemporains*.

3° On passe d'une formation à une autre par une *culbute*, lorsqu'une formation est complète, quand elle a engendré tous les éléments de sa destruction; les hommes qui dirigent les forces productives sont

alors gênés par les rapports juridiques existants; ils sont devenus assez forts pour s'émanciper et briser les obstacles; les forces productives sont conservées et de nouveaux rapports juridiques d'ordre plus élevé sont introduits.

Cette hypothèse est insuffisante à bien des points de vue; l'auteur ne semble avoir jamais cherché à en préciser parfaitement le sens; il n'a pas montré comment les parties du système s'enchaînent; s'il arrête sa thèse à l'époque actuelle, c'est qu'il se berçait de l'espoir d'une catastrophe imminente, qui n'est pas venue et qu'il a attendue toute sa vie; il a évité d'indiquer l'influence décisive que les systèmes idéologiques exercent sur les sentiments des révolutionnaires et il a ainsi engagé ses disciples dans la voie d'explications, dites matérialistes, qui sont simplement fantaisistes.

On voit facilement que cette hypothèse a été faite sous l'influence d'une interprétation particulière de la Révolution française et en vue de justifier l'espoir d'une révolution sociale, copiée sur le bouleversement de 1789; ce n'est pas une vraie théorie qu'on puisse essayer de justifier par l'histoire. Cette hypothèse avait été construite en 1845; elle inspira tout le *Manifeste* de 1847; on la retrouve, plus ou moins atténuée, dans beaucoup d'écrits de Marx. Il est souvent difficile de savoir s'il a toujours attaché une grande importance aux formules qui lui servent à présenter en résumé l'allure d'un phénomène historique : de pareilles formules peuvent être purement symboliques et il était naturel qu'il les empruntât à sa primitive philosophie de l'histoire. En tout cas, lorsqu'il raconte dans *le Capital* la naissance de l'économie bourgeoise, il ne s'attache plus aux principes de 1845.

Il serait à désirer que les exécuteurs testamentaires de Marx rééditassent ses anciens écrits devenus rares et publiassent les fragments du grand ouvrage composé en 1847 sur la philosophie post-hégélienne : c'est lorsqu'on aura ces documents qu'il sera seulement possible de savoir dans quelle mesure Marx fut original. G. SOREL.

Alfred Wenzel. GEMEINSCHAFT UND PERSÖNLICHKEIT IM ZUSAMMENHANGE MIT DEN GRUNDZUGEN GEISTIGEN LEBENS. R. Gaertner, Berlin, 1899.

Voici une petite brochure qui est tellement chargée d'idées que certes elle aurait pu sans difficulté devenir un très gros volume : l'auteur d'ailleurs nous fait connaître qu'il n'y a voulu réunir que quelques études préparatoires à un ouvrage plus étendu et plus complet qu'il se réserve d'achever dans la suite. Le fait est qu'il ne manquera pas d'étoffe, et si j'ai un reproche à lui faire, c'est d'avoir un fond trop abondant, et d'avoir accumulé dans un si petit espace des théories touchant à tous les domaines de la philosophie, morale, sociologie, logique, psychologie et métaphysique.

I. « L'individualisme et le collectivisme vus sous le jour de la morale », c'est le titre que porte la première étude : elle traite des rapports qui existent entre les deux conceptions, des erreurs où aboutit chacune d'elles, et de la nécessité où l'on est de les compléter l'une par l'autre. S'il est vrai en effet que la société ne puisse être conçue et représentée que comme une réunion d'individus, et que la réalité même ne nous montre que des individus agissants, il n'en est pas moins vrai d'autre part que l'homme, pas plus dans son activité morale que dans son activité psychologique, ne saurait être considéré sous un point de vue purement individualiste, c'est-à-dire absolument isolé de tout groupe, de toute société. Le point de vue individualiste qui ne reconnaît de réalité qu'aux individus n'est pas plus soutenable que le point de vue collectiviste qui n'en reconnaît qu'aux groupes sociaux : ce qui est vrai c'est que les actions qui émanent des individus deviennent comme le fonds commun du groupe social auquel ils appartiennent ; mais il se produit là plus qu'un phénomène d'aggrégation ; en se fondant l'un dans l'autre ces actes, ces buts particuliers, se transforment en quelque sorte; ils prennent une physionomie plus large, un caractère plus général, qui réalise comme l'expression de ce qu'il y a de plus purement humain dans le développement à un certain moment d'une certaine race. Cette sorte d'atmosphère sociale agit à son tour et détermine pour une grande part les actes des individus qui représentent ainsi dans leur activité morale particulière un type de la morale humaine universelle, et plus le but qu'ils se proposent est général et humain au sens large du mot, plus en même temps leur activité est marquée au sceau de la personnalité, en d'autres termes plus la différenciation dans la manière d'exprimer ce fonds social qu'on peut considérer comme une volonté collective est accentuée, plus l'individu réalise un progrès dans l'évolution morale ; et à leur tour ces actions, produit d'une personnalité consciente d'elle-même et libre, réagissent sur la volonté collective pour la modifier, l'enrichir, et lui permettre d'influer d'une façon plus heureuse sur les générations qui vont suivre. Et cette assimilation, ce développement continu est singulièrement facilité par la disposition qu'a la nature humaine à enregistrer, à transformer en actes mécaniques des opérations qui exigeaient au début un travail considérable de l'intelligence et un grand effort de volonté.

Quant au fondement de la morale, le seul réel, le seul moral est à chercher dans l'autonomie de la personnalité ; sa matière c'est la vie humaine, son but, c'est de la façonner et de la régir, de telle sorte que toute théorie de la transcendance qui veut assigner à la morale une cause et des buts qui lui sont extérieurs ne peut qu'aboutir à des conflits internes et à des contradictions. Pour progresser, pour s'élever, se corriger et s'épanouir, l'homme doit souffrir : la souffrance est comme le marchepied qui l'élève vers le domaine radieux de la perfection morale. Et pour y parvenir ses actes doivent chaque jour

être marqués, d'une façon plus profonde et plus visible, d'un double cachet, d'un double caractère : général, en ce sens qu'ils marquent la tendance largement humaine et sympathique qui est comme l'expression même de la volonté collective; personnel, en ce sens que cette expression de ce qui est général et humain manifestera l'énergie d'une volonté libre, d'une intelligence riche, d'une personnalité nettement différenciée.

Si donc on veut savoir quel est le souverain bien, l'idéal que doit poursuivre la morale, idéal qui dans une énonciation purement formelle réunira ces deux éléments du général et du particulier qui ont été indiqués, et conciliera par là même les deux points de vue du collectiviste et de l'individualiste, points de vue en apparence opposés et qui ne sont que les deux formes d'une seule et unique réalité, l'auteur répond : « C'est la forme d'être personnelle et consciente d'elle-même, typique et profonde, qui est marquée au sceau d'une originalité incomparable en même temps qu'elle est animée de l'esprit universel de l'Humanité. »

II. La seconde étude est consacrée à décrire la structure générale de la vie spirituelle : les différents ressorts de l'activité psychique, ses différentes formes y sont passés en revue, et c'est toute une psychologie en raccourci dont il me paraît impossible de faire, sous une forme plus brève, un nouveau résumé. Je me bornerai donc à indiquer qu'après avoir étudié et analysé les notions de conscient et d'inconscient, après avoir cherché à rendre compte des phénomènes subconscients et de ce travail psychique qui consiste à réduire des phénomènes d'abord clairs pour la conscience en actes mécaniques et à créer des sortes de dispositions psychophysiques, l'auteur distingue dans l'activité psychique trois formes principales : sentiment, volonté et représentation ; mais cette distinction n'a de signification qu'à un point de vue purement abstrait; dans la réalité de la vie psychique ces trois formes d'activité dont nous avons fait des notions distinctes se trouvent unies l'une à l'autre de la façon la plus étroite, et chacun des phénomènes psychiques contient en lui-même tous les éléments que notre analyse tend à séparer. Cette vie psychique ainsi constituée est régie par des principes qui lui sont particuliers et qui ne peuvent être les mêmes que ceux qui régissent les autres phénomènes de la nature : ici l'auteur reproduit et discute assez longuement plusieurs des théories exposées par Wundt dans ses deux ouvrages: *Grundriss der Psychologie* et *System der Logik*. En somme il résulte de tout ceci que l'esprit joue un rôle actif sur les données de l'expérience, et que, contrairement à ce qui se passe dans la nature où l'effet est déterminé par la cause et contenu en elle, chaque phénomène ou série de phénomènes psychiques constitue vis-à-vis de ses éléments une synthèse organique et créatrice, comme la représentation, par exemple, vis-à-vis des sensations élémentaires qui la composent : nous sommes ici sur un terrain où la relation de cause à effet

n'existe plus et où l'on ne rencontre en présence que des rapports qualitatifs.

Parmi les activités psychiques la volonté occupe le premier rang; c'est elle surtout qui possède le pouvoir assimilateur et créateur et qui exprime le caractère, le fond même de l'individu ; elle représente le côté proprement actif de l'esprit tandis que la perception en représente le côté passif.

Enfin ce qui dirige l'activité de l'homme, ce qui détermine la valeur de sa personnalité, c'est la pensée qui est encore une volition puisqu'elle représente dans l'esprit « l'activité consciente d'elle-même qui compare et qui organise ». Elle se complète par la fantaisie ou imagination, cette forme de la sympathie par laquelle l'homme se représente les objets d'une façon très vive, pour ainsi dire entre en eux et accomplit intuitivement ce à quoi le travail logique et voulu de la pensée aboutit par la voie discursive.

III. Dans la troisième partie, dont le sujet est plus nettement délimité, l'auteur distingue deux formes principales de la vie sociale : la société et la communauté; la première plus superficielle, plus extérieure, ne représentant guère qu'un agrégat d'êtres humains; la seconde plus intime, plus profonde, plus efficace, réalisant une organisation de personnalités en vue d'atteindre des buts communs. La société agit sur ses membres le plus souvent par voie de contrainte extérieure; les influences dont elle se sert sur ceux qui la composent se présentent par rapport à eux sous une forme hétéronome; au contraire la volonté autonome est la base de la communauté; en elle « les efforts particuliers se sont réduits à l'unité d'une affirmation de volonté, et les buts individuels qui, à l'origine, s'excluaient les uns les autres, se sont subordonnés à un but commun qui les embrasse tous ». Dans la société les activités particulières se développent l'une près de l'autre, se heurtent, s'entre-croisent pour à tour de rôle se limiter, se vaincre et s'anéantir; dans la communauté « les facteurs individuels qui ont leurs racines dans le développement conscient et autonome de forces spirituelles ou de dispositions psychiques durables, se maintiennent intacts dans leur originalité et dans l'action qu'ils exercent réciproquement l'un sur l'autre, mais ils se subordonnent à une harmonie des buts, harmonie qui se résout spontanément dans la conscience des membres de la communauté ».

Après avoir montré que la communauté est à l'origine de la vie humaine la plus élémentaire et la moins différenciée, que les instincts sociaux et altruistes se retrouvent aussi bien chez l'homme primitif que les instincts égoïstes, l'auteur étudie les phénomènes du développement social. Il faut voir l'importance qu'a eue pour l'homme l'invention des outils; et il discute aussi les conséquences du perfectionnement des instruments de travail et de l'apparition des machines; il examine enfin l'état actuel des travailleurs qu'aucun lien ne réunit plus au produit de leur travail, que régit la loi d'airain du salaire, et

qui se trouvent dans des conditions d'existence analogues à celles de l'homme primitif dans les temps préhistoriques, alors que la différenciation sociale n'était pas parvenue jusqu'au développement d'une personnalité consciente.

Or il faut arriver à concilier et le droit à la personnalité et le développement de la vie en communauté; mais la vie sociale n'aboutira jamais à un état idéal tel qu'il n'y aurait plus pour les hommes ni à commander ni à servir. « Servir et commander, dit Richard Hildebrand — le mot commander étant pris dans son sens le plus profond, en quoi il implique lui-même l'idée de servir, la notion d'une obéissance au service d'une idée générale, — sont des manifestations de l'activité humaine qui ne peuvent jamais manquer à la forme idéale de la vie en communauté. Chaque membre d'une communauté en est en même temps un organe : il sert en ce sens qu'il sert autrui et par là même cet élément général, universel, qui s'incarne d'une façon typique dans les qualités et les dispositions individuelles d'autrui; il commande en ce sens que, en raison du développement interne et spontané de son être propre, il représente à son tour d'une façon typique dans les dispositions qui lui sont particulières le général, l'universel, et qu'autrui n'a ni la volonté ni le pouvoir de se soustraire à la puissance prédominante et au charme infini qui se dégage d'une forme d'être si originale et si personnelle. »

J'ai voulu insister surtout sur cette notion de communauté que l'auteur décrit avec une ampleur qui ne lui est pas habituelle, et qui se détache sur tout le reste avec une certaine clarté : en même temps elle établit entre les idées énoncées dans la première et dans la troisième étude un lien qu'on souhaiterait de pouvoir saisir plus fréquemment entre les autres parties de l'ouvrage. Et je termine ici cet exposé quelque peu épars de théories intéressantes en elles-mêmes, souvent profondes, mais trop pressées les unes sur les autres, trop hétérogènes, et dont la forme ardue et le manque de liaison déroutent en maint endroit les recherches les plus patientes.

A. Blanche.

Reichesberg. Die Sociologie, die sociale Frage und der sogenannte Rechtssocialismus. 1 vol. in-8, 129 p. Berne, Steiger, 1899.

La brochure du professeur Reichesberg, de Berne, est une exposition et une critique du livre de son collègue Ludwig Stein : *Die sociale Frage im Lichte der Philosophie*, livre analysé ici par nous l'an dernier. L'auteur professe le collectivisme, tandis que Stein prône le socialisme d'État. Le désaccord des deux adversaires porte sur trois points principaux : 1° le rapport de la sociologie et de la philosophie sociale; 2° la notion de la continuité, de l'évolution et de la finalité immanente aux faits sociaux; 3° la nature et les attributions de l'État.

Stein identifie la sociologie et la philosophie sociale; Reichesberg les distingue et montre que la seconde, toujours subordonnée à une représentation de l'univers sans valeur objective, ne peut conférer une véritable autorité à ses conclusions. Stein entend l'évolution en un sens tout subjectif comme le résultat d'une tendance vers le mieux qui serait immanente aux faits sociaux. Il oppose donc radicalement l'évolution et la révolution et pense que les institutions qui se sont développées *pari passu* avec la culture humaine correspondent à un véritable perfectionnement de notre espèce. Il ne juge donc pas que ni le mariage, ni la propriété privée ni l'État puissent maintenant disparaître et faire place à une restauration du communisme. Il faut en effet se garder de confondre la *communauté* (Gemeinschaft) avec la Société (Gesellschaft) et avec l'État. La communauté, condition d'existence de l'homme primitif, correspond au règne des instincts, la Société et l'État au règne de la réflexion. — Reichesberg proteste contre la confusion de l'évolution et du progrès. L'évolution n'est pour lui que la complication graduelle et nécessaire des phénomènes sociaux ; la continuité signifie seulement que tout effet d'un phénomène donné devient l'antécédent d'un phénomène ultérieur; quant à la finalité sociale, elle résulte exclusivement de l'adaptation des institutions à des besoins sociaux variables. On ne peut lui assigner un *but final* sans méconnaître la loi de continuité puisque le terme de l'humanité est ignoré. Donc, si l'on entend ainsi l'évolution en un sens objectif, les révolutions en sont des moments nécessaires que l'on n'a aucunement le droit d'exclure au nom de la continuité.

Stein distingue la société et l'État pour mieux déterminer les fonctions juridiques de celui-ci. La société est l'ensemble des intelligences cultivées, sans distinction de nations et de races et pour moyen d'action a la pression de l'opinion internationale sur les pouvoirs. L'État n'a qu'une existence locale; en revanche il dispose de la contrainte légale comme moyen d'action. La Société se propose comme fin le bien-être universel et quoique les intérêts permanents de l'espèce soient en général harmoniques à l'intérêt individuel, la Société est souvent en conflit avec cet intérêt. Il faut donc qu'une contrainte pèse sur l'égoïsme privé pour faire disparaître le conflit. Tel est l'office du *droit* et par conséquent la *fonction de l'État.* Aujourd'hui c'est la puissance anormale du capital qui fait échec aux intérêts permanents de la culture humaine. L'État a donc pour devoir d'affaiblir le capital en lui faisant concurrence avec l'aide des associations ouvrières sans négliger le recours à la contrainte fiscale. Reichesberg ne voit dans ces définitions de la Société et de l'État que d'ingénieuses fictions sans valeur scientifique. La Société n'est pour lui que le rapport de classes hétérogènes, issues de la décomposition d'une communauté primitive. L'État résulte de l'antagonisme entre ces classes et il est l'instrument de la classe économiquement la plus puissante. L'État disparaitrait avec l'antagonisme économique qui en a rendu la for-

mation inévitable et il est contradictoire d'attendre de son action l'harmonie des intérêts. Une socialisation partielle des moyens de production ne peut donc qu'aggraver la situation des exploités. Par suite, le socialiste conséquent doit travailler à la socialisation totale des instruments de travail qu'une révolution fatale amènera le jour, lointain encore, où la propriété privée et l'état auront cessé de répondre aux besoins sociaux.

Il nous semble que la méthode suivie par Stein l'exposait inévitablement aux critiques qui lui ont été faites. Nous n'apercevons aucun lien objectif entre sa théorie de l'évolution, sa théorie de l'État et son socialisme juridique; nous n'apercevons même aucun lien logique entre sa philosophie sociale et sa théorie du droit économique. Stein est conduit par sa philosophie de l'histoire à mettre en relief l'importance de la réaction personnelle sur le milieu social. Pourquoi dès lors n'assigne-t-il au droit d'autre objet que la prépondérance des intérêts de l'espèce sur les intérêts individuels? Pourquoi sacrifie-t-il à ce point les garanties dues à la personnalité? Rien ne le fait comprendre. S'il voit dans la propriété privée un facteur essentiel de la civilisation pourquoi impose-t-il à l'État la mission d'affaiblir le capital? Le capital est-il donc une entité? Est-ce autre chose que l'ensemble des moyens de production? Qu'entend Stein par capitalisme? Est-ce la classe qui possède les instruments de travail? Mais elle n'est pas délimitée; elle l'est de moins en moins, la mutualité l'élargissant sans cesse comme le prouve l'exemple de l'Italie contemporaine. Est-ce la capitalisation automatique? Mais c'est le phénomène même de l'épargne, liée partout à l'abaissement du revenu. Est-ce la spéculation, l'escroquerie, l'usure, trois choses souvent associées à la concentration des petits capitaux dans les grandes entreprises? Mais ce sont des phénomènes pathologiques exceptionnels. Si l'état entreprend d'affaiblir le capital privé, ne peut-il pas, comme l'a montré Spencer, être alors conduit comme malgré lui à assumer sur les ruines de la confiance générale et de l'initiative individuelle la tâche d'organiser la production et la répartition tout entières? Dès lors n'est-il pas amené à léser les intérêts permanents de l'espèce beaucoup plus que ne le feraient jamais tous les abus commis par la propriété capitaliste?

D'un autre côté il est impossible à un sociologue d'accorder la moindre valeur aux conclusions collectivistes et révolutionnaires de Reichesberg. Si la sociologie est aussi peu avancée que le soutient l'auteur, comment est-il déjà possible d'affirmer que l'état est né de la lutte des classes et que, dans un avenir indéterminé, état, propriété et mariage auront cessé de répondre aux besoins sociaux? Quand Marx et Engels soutenaient cette thèse, ils croyaient posséder une loi sociologique autorisant une prévision exacte. Mais Reichesberg se montre sceptique à l'égard de telles prévisions sociologiques. Alors que reste-t-il? *Une foi aveugle en la puissance des expédients révolutionnaires!* Mais est-elle digne d'un esprit cultivé? Sans doute,

pour celui qui considère objectivement le développement de l'humanité civilisée, les révolutions sont des crises violentes et douloureuses sans lesquelles il aurait été jusqu'ici difficile de concevoir l'évolution sociale. On ne peut nier que la révolution communale du XIe siècle, le protestantisme et la révolution libérale [1] aient affecté le devenir des peuples européens, sous prétexte que leur existence contrarie une certaine conception de la continuité historique. Mais les révolutions, outre qu'elles sont préparées par un mouvement d'idées, sont toujours suivies de régressions et de transactions qui replacent invariablement les faits économiques et politiques sous l'empire de la loi d'adaptation graduelle et progressive. Les crises révolutionnaires peuvent donc être prévues et évitées et telle doit être une des fins de l'art social. Quand nous voyons les révolutions de la France toujours suivies de réformes démocratiques en Angleterre, quand nous voyons la réforme du servage et de la condition des paysans en Russie préparée par l'expérience des crises de l'Europe occidentale, nous arrivons à nous convaincre que cet art social est possible et a déjà fait ses preuves.

L'intérêt du livre de Reichesberg consiste à notre avis dans l'annulation réciproque des deux thèses socialistes, celle de la socialisation partielle et graduelle opérée par l'État et celle du collectivisme universel, réalisé par un parti révolutionnaire.

GASTON RICHARD.

Paolo Orano. SAGGI CRITICI CON PREFAZIONE DI GIACOMO BARZELLOTTI. IL PRECURSORE ITALIANO DI CARLO MARX (Rome, Enrico Voghera, 1899).

J'ai plaisir à présenter aux lecteurs de la *Revue philosophique* ce petit volume d'un très jeune écrivain italien qui fait preuve non seulement d'un réel talent, mais encore d'une rare justesse d'esprit dans la discussion des questions sociologiques. J'aurais bien quelques réserves à faire sur le fond des idées inspiratrices du premier essai, qui a fourni son titre au recueil tout entier. Jusqu'à quel point est-il permis de regarder Giuseppe Pecchio, critique littéraire oublié du commencement de ce siècle, comme un précurseur de Karl Marx, en ce sens qu'il aurait le premier formulé l'idée du *matérialisme historique*? Cela reste douteux après la lecture de l'étude que lui consacre M. Orano. Mais on peut lui accorder qu'il y a bien de l'ingéniosité dans les extraits qu'il nous donne de la brochure où son auteur s'efforce de prouver que « les productions scientifiques et littéraires se conforment aux lois économiques de la production en général ». Ce que

1. Je préfère cette désignation à celle de Révolution française qui est impropre à désigner un mouvement qui s'est étendu de la Moldavie à l'Amérique du Sud.

j'y vois de plus clair, c'est ce caractère sacro-saint que les économistes de la première moitié de notre siècle (Pecchio écrivait en 1825) avaient imprimé aux soi-disant *lois naturelles* découvertes par eux. Pecchio, assurément, ne croyait rien dire de bien révolutionnaire, il ne faisait qu'exprimer ce que tous les économistes ou leurs élèves pensaient sans le dire, quand il prétendait étendre aux idées et aux œuvres littéraires les lois de la production des richesses. A vrai dire, c'était là la conviction profonde et unanime, quoique inexprimée, des économistes d'alors, que leur science était la science sociale par excellence, que l'histoire tout entière s'expliquait par le point de vue économique et que toute autre explication était billevesée métaphysique. Si cette dernière proposition constitue la nouveauté du « matérialisme historique », il faut convenir qu'elle est vieille d'une centaine d'années au moins. Mais M. Orano semble se faire de ce qu'il appelle « matérialisme historique » une notion beaucoup plus large, si large même et si intellectualiste par endroits, que je n'aurais nulle peine à l'accepter. Il la dénature, un peu, il est vrai, en la transfigurant.

Dans le second essai, sur *le pessimisme ancien et le pessimisme nouveau*, on lira avec charme une critique pénétrante de l'ouvrage de M. Ferrero sur la *Jeune Europe*, et notamment une réfutation brillante des paradoxes de son compatriote à propos de la prétendue décadence des peuples latins prétendûment expliquée par la précocité et l'obsession de l'amour dans les pays méridionaux.

Le troisième essai sur « la philosophie de l'histoire et la philosophie de la sociologie » nous intéresse davantage. On y voit, par les efforts que fait M. Orano pour engager la sociologie italienne à sortir de l'impasse biologique où elle s'attarde, combien elle y est encore profondément empêtrée. « Il y a une superstition biologique, dit-il, comme il y a eu une superstition matérialiste, et, auparavant, spiritualiste. La superstition matérialiste a mené à la puérile assertion que le domaine du connaissable se réduit à la chimie et à la physique, et à refuser à la physiologie, par ignorance, ses méthodes propres. La superstition biologique, à peine excusable par le développement considérable des sciences de la vie, nous lance au pas de course, à travers les tissus et les vaisseaux sanguins, le cerveau et le sang, les dents et les épithéliums, pêle-mêle avec les gouvernements et les relations commerciales, les émigrations et les révolutions, et fabrique de la sorte une sociologie. » Voilà bien, en effet, ce qu'on entend en Italie par une sociologie *positive*. La première condition pour un sociologue de cette sorte, c'est d'avoir l'histoire en horreur. Plusieurs s'en vantent. M. Orano estime, au contraire, que l'histoire doit être le pain quotidien du sociologue et il cite de longs passages de Guizot, pour montrer la supériorité des vues sociologiques d'un historien non biologiste sur les conceptions d'un *organiciste* non historien. Il repousse de toute sa force, avec des arguments souvent personnels, l'idée de l'organisme social telle qu'elle est habituellement conçue. « Il n'est point néces-

saire, inévitable, dit-il, que de l'organisme sorte la société; au contraire l'animalité nous présente le développement de la colonie de la société biologique, aboutissant peu à peu à l'individu. Pourquoi l'évolution zoologique devrait-elle, parvenue à la phase humaine, faire ce saut prodigieux qui consisterait à susciter un nouvel organisme composé de tous les organismes humains mis ensemble? L'évolution organique se fait *dans* les organismes eux-mêmes. Pourquoi devrait-elle sortir de l'individu, qui est l'incarnation organique de l'espèce et de sa loi zoologique, pour découvrir un autre organisme?... N'est-il pas clair que (en passant de la vie à la société) *le terrain scientifique change?*... L'histoire marque une déviation de l'organicité, par laquelle des lois nouvelles, essentiellement différentes, des activités non biologiquement nécessaires, sont intervenues pour rompre l'itinéraire évolutif de l'espèce... La société ne donne point seulement une vie plus haute : elle donne un nouveau déploiement à l'activité humaine, déterminé par le rapprochement de tant d'organismes, dans chacun desquels, séparément, se renferme le champ propre des lois biologiques. »

Je souhaite que la jeune génération italienne à laquelle M. Orano appartient sache, comme lui, s'affranchir de la domination intellectuelle de ses aînés et accentuer son originalité propre. G. Tarde.

V. Giuffrida. Il III volume del « Capital » de Karl Marx. Vol. in-12 de 149 pages; Niccolò Giannotta, éditeur, Catane, 1899.

L'*Accademia pontaniana* de Naples avait ouvert un concours, en 1898, sur l'étude du 3e volume du *Capital* de Marx; deux mémoires furent seuls présentés; celui-ci obtint le prix sur le rapport de B. Croce, le savant et subtil interprète des doctrines marxistes en Italie.

La difficulté que présente l'œuvre posthume de Marx consiste en ceci : quand on suppose une société où le capitalisme est *homogène*, c'est-à-dire où les divers outillages sont équivalents, où existe la concurrence infinie imaginée par Ricardo, où les ouvriers peuvent être considérés comme produisant un *travail indistinct*, on peut admettre, sans grandes difficultés, que les échanges se font d'après le temps de travail employé à la production; mais peut-on généraliser cette conception de la valeur? Et peut-on en tirer des conclusions pour comparer des sociétés différentes ou une même société à diverses époques? Généralement les marxistes, pour sauver les apparences, ont été obligés de réduire la théorie de la valeur à une simple représentation.

Marx était arrivé à de curieux résultats; il croyait pouvoir démontrer que le perfectionnement des machines force les capitalistes à allonger les journées de travail (ce qui semble contraire aux faits).

L'auteur de ce mémoire analyse avec soin les textes et fait une critique, généralement satisfaisante, mais trop technique pour pouvoir être examinée ici. G. Sorel.

A. Baratono. SOCIOLOGIA ESTETICA. In-8°, p. XXVI-105; Marchigiana, Civitanova-Marche, 1899.

Pour l'auteur, et je suis de son avis, l'art n'est pas un simple jeu ayant parmi ses facteurs le besoin même qui pousse les animaux supérieurs à reproduire sans utilité des mouvements utiles; ce n'est pas non plus l'imitation ou la reproduction volontaire, et pour le seul plaisir d'exercer ses forces, de quelques phénomènes réels : il a pour fondement, et il a pour fin le plaisir fait à autrui. Il a, sous ce rapport, son analogue dans la psychologie sous-humaine; par exemple, dans le chant des oiseaux qui savent que leurs femelles écoutent, dans les divertissements que les petites filles font avec leurs poupées particulièrement pour divertir leurs compagnes ou même les adultes. Artiste et public, ce sont là, au début et à la fin de tout jeu esthétique, deux termes indispensables et universels.

On ne peut nier le rapport téléologique direct existant entre l'art et les autres activités sociales, dont il exige un certain degré de développement. Les impressions, les interprétations, les idéaux de l'artiste sont ordinairement en harmonie avec les tendances sociales et morales qui correspondent à l'utilité et aux besoins de la société, ou d'une classe ou d'un groupe social. De multiples liens, téléologique, génétique, conditionnel, le rattachent aux autres fonctions sociales, et l'auteur détermine avec précision ces rapports pour chacune d'elles, pour l'économie, la famille, les phénomènes politico-juridiques, la morale, la religion, la science.

Tous ces éléments indispensables, ces facteurs, ces nécessités, ces fins de l'art, n'empêchent pas le rapport téléologique de se concilier avec la spontanéité de l'artiste. La vérité, c'est que sa sincérité passe avant la vérité de son œuvre, que la morale est intimement liée à l'art, que la formule de l'art pour l'art peut se doubler de celle de l'artiste pour l'art. L'art n'est donc un jeu désintéressé qu'en apparence; les plus belles œuvres sont les plus humaines, j'allais dire, les plus utiles : elles sont supérieurement utilitaires.

Pour toutes ces raisons, l'auteur croit pouvoir avancer, et je ne le chicanerai pas sur la rigueur de cette détermination, que l'art et ses émotions rentrent dans la phénoménologie sociale, et que l'esthétique, bien que formant l'objet d'une étude particulière, est un chapitre de la sociologie. Comte, d'ailleurs, ne l'entendait-il pas un peu ainsi?

BERNARD PÉREZ.

REVUE DES PÉRIODIQUES ÉTRANGERS

The Monist.

9e année, 1898-1899.

Dr Paul Carus, directeur : *Dieu*. Le bon et le mauvais agnosticisme; le premier est celui qui est provisoire; le second est celui qui est une doctrine. Transformation graduelle de l'idée païenne et pagano-chrétienne en l'idée d'un Dieu réel, mais « supérieur à la personnalité », principe de la raison et de la science. Cet article est suivi d'une discussion divisée en quatorze points; elle continue dans les numéros de janvier et de juillet par des répliques de MM. Charles H. Chase, Ayton Wilkinson, etc., avec les réponses de l'auteur.

Histoire des religions. P. Carus : *Yahveh et Manitou*. — Prof. James Craig (Michig.) : *Étude sur Job et sur l'idée hébraïque de la souffrance*. — W. R. Paterson : *L'ironie de Jésus*. — Prof. W. Jackson (Columbia University, N. Y.) : *Ormuzd, et l'idée persane de Dieu*.

L. Lévy-Bruhl. *Le mouvement contemporain dans la philosophie française*. On peut, outre l'éclectisme et le positivisme, distinguer quatre courants principaux : kantien, dérivé en partie de la philosophie théorique de Kant, en partie de sa philosophie morale; — métaphysique, réaction contre le positivisme et le relativisme en général : il procède volontiers de Leibniz et de Schelling; — évolutionniste; — et enfin un courant qu'on peut nommer séparatiste, plus ou moins directement dérivé de Comte, et disposé à abandonner la vieille conception de la philosophie pour organiser une psychologie, une éthique, une sociologie indépendantes. Cette activité peut sembler au premier coup d'œil bien fragmentaire et désordonnée. Mais peut-être méconnaissons-nous son unité réelle par manque de recul et de perspective. C'est une loi générale de l'esprit que de voir surtout les différences dans les groupes dont on fait partie. On peut pourtant, dès à présent, reconnaître dans ces doctrines un trait commun : l'effort pour adapter les idées philosophiques traditionnelles aux conditions que leur impose le développement des sciences positives.

Nietzsche et l'Amérique. — *Le « surhomme » de Fr. Nietzsche*, par Goebel et Antrim. Biographie de Nietzsche. Sa doctrine : le christianisme fut le retournement radical des notions anciennes du bien et du mal, l'apologie de la faiblesse; il est continué par l'esprit démocratique, tout dévoué aux êtres inférieurs. Le surhomme, au contraire, est le fort, le conquérant, l'unique : Napoléon par exemple. — *L'immoralité*

principe philosophique, par le Dr Carus. Exposition et discussion détaillée du nominalisme de N., de son nihilisme métaphysique, de son apologie presque délirante de l'individu. Analyse du *Zarathustra*. Plaisante ressemblance de N., si passionné pour son originalité, avec George Moore, auteur des *Confessions of a young Man*. Disciples américains de Nietzsche : Swaitz, rédacteur du *Moi* (*the I*); J. W. Lloyd; Ragnar Redbeard, qui résume ainsi son livre *Might is Right, the survival of the Fittest* : « Ce livre est une négation raisonnée des dix commandements, de la règle d'or, du sermon sur la montagne, des principes républicains, etc. Il proclame, au nom de la science et de l'évolution (*upon scientific evolutionary grounds*), la valeur absolue et illimitée de la force. » Longue discussion et conclusion du Dr Carus; 5 photographies de Nietzsche et un autographe.

H. Poincaré. *Les fondements de la géométrie.* — 42 pages très condensées, et impossibles à résumer pour cette raison; développement et complément des articles publiés déjà dans les revues françaises. « La géométrie n'est pas une science expérimentale; l'expérience ne nous fournit que l'occasion de réfléchir sur les idées géométriques qui préexistent en nous; mais il y a plusieurs géométries possibles, également *a priori*, entre lesquelles nous choisissons celle qui concorde le mieux avec l'expérience. La géométrie d'Euclide n'est pas plus *vraie*, par rapport à celle de Lobatchevski, que le système métrique par rapport aux yards et aux pieds. Elle est plus simple et plus commode. »

Prof. C. Lloyd Morgan (de Bristol) : *Le vitalisme. — Biologie et métaphysique.* Ces deux articles sont consacrés à la critique du vitalisme, au point de vue logique de Stuart Mill. « Accordons au vitalisme tout ce qu'il prétend avoir établi : admettons que la matière vivante présente des phénomènes qu'on n'observe nulle part ailleurs; il en résulte seulement que ces phénomènes doivent être acceptés comme une part des données sur lesquelles travaille l'homme de science, et qu'il a pour but d'exprimer en termes d'antécédence et de séquence. S'il ne le peut, c'est peut-être qu'il a atteint les limites de l'interprétation scientifique; en tant que savant, il doit s'en tenir là et passer à d'autres sujets. — Mais s'il invoque la conception d'une force vitale, non comme antécédent physique, mais comme cause sous-jacente du phénomène, qu'il avoue passer à la métaphysique. Les métaphysiciens accueilleront ses vues avec plaisir : mais ils lui rappelleront que dans la nature entière, et non pas seulement en biologie, la force est la cause générale des phénomènes : peu importe où l'on creuse, on la retrouve toujours sous la surface des choses. »

G. Sergi (de Rome) : *Les habitants primitifs de l'Europe.* — Critique de la classification des races préhistoriques d'après l'indice céphalique. Nouvelle classification par la forme générale du crâne. Il en résulterait une première race, *Homo neanderthalensis*. Une seconde immigration, au début du quaternaire, proviendrait d'Afrique : *Homo eura-*

fricanus; de là viendrait, par décoloration sous l'influence du milieu, le type dolichocéphale classique, blond aux yeux bleus. Une troisième, à la fin du quaternaire, d'origine asiatique, *Homo eurasicus*, serait l'avant-garde de la grande invasion aryenne.

Études sur le principe ou la formule de l'évolution par C. P. Coffin (Chicago), Alfred Lloyd (Ann Arbor, Mich.), le Rev. Olivier Smith (Kansas City, Miss.).

Analyses et comptes rendus. Shadworth H. Hodgson : *The metaphysics of experience*, analyse par Edm. Montgomery, 23 pp. — *France*, par Lucien Arréat, toujours très détaillé, 34 pp. en quatre numéros. — *Allemagne et Autriche*, par F. Lodl (de Vienne). — *Revue des livres*.

Kantstudien, philosophische Zeitschrift.

T. IV, 1er fascicule ; Berlin, Reuther et Reichard, 1899.

Paulsen. *Kant, philosophe du protestantisme.*

Cet article est un complément de l'ouvrage de M. Paulsen sur Kant. Il constitue une réponse aux attaques de Willmann, dans son *Histoire de l'Idéalisme*, et une réfutation du mouvement néo-thomiste. Kant est bien dans l'esprit du protestantisme. L'antiquité grecque fut rationaliste, la scolastique médiévale fut semi-rationaliste, Luther fut irrationaliste. La scolastique de Wolff, comme celle de Thomas d'Aquin, était un compromis entre la raison et la foi ; Kant, de même que Luther, a séparé la raison et la foi. L'autonomie de la raison, l'anti-intellectualisme, le volontarisme moral, autant de doctrines que l'on trouve en germe chez Luther. Kant s'est développé sous l'influence du mouvement scientifique et du piétisme maternel unis au sentimentalisme de Rousseau; mais Luther contenait Kant en puissance. Or tout cela, nous pouvons l'accepter pour nous-mêmes. L'autonomie de la raison est une acquisition définitive; l'anti-intellectualisme est vrai, si l'on voit en lui le rejet de la métaphysique aprioriste et conceptuelle; le volontarisme moral est la vérité même. Sans doute, nous pouvons aller plus loin que Kant, et construire sur les données des sciences une métaphysique nouvelle, idéaliste, objective et moniste; mais ici encore, c'est Kant qui nous montre la voie. Et, en tout cela, nous nous conformerons à l'esprit intérieur du protestantisme, qui croit à l'église *invisible*. Enfin, il semble que l'avenir soit au protestantisme et à Kant, non au catholicisme et à Thomas d'Aquin. Il est vrai que le triomphe de l'autoritarisme a paru s'accentuer durant notre siècle, et que la *neurasthénie spirituelle* des lettrés qui ont soif d'obéissance a favorisé ce triomphe. (Ainsi la vogue des doctrines de Nietzsche.) Mais le principe catholique de l'autorité absolue est destructeur du seul ferment de vie, qui est l'individualité. Aussi ne peut-il triompher définitivement. La condamnation du livre réformateur de Schell est un symptôme de plus.

Dr M. Wentscher. *Kant fut-il pessimiste?*

Hartmann, dans ses *Essais sur l'histoire et les fondements du pessimisme*, veut voir chez Kant un précurseur de sa propre doctrine, plus proche même que Schopenhauer. Il lui attribue un *pessimisme eudémonologique*, résultant de sa théorie de l'*autonomie morale* et aussi de sa conception d'une balance possible entre le plaisir et la douleur. L'*optimisme évolutionniste*, qui ne concerne que l'espèce, ne contredit pas le premier point de vue. Quant à l'*optimisme transcendant*, qui est fondé sur l'idée de Dieu et du souverain bien, Hartmann n'en tient pas compte. Cette interprétation de Kant est une méprise. Le *pessimisme endémonologique* attribué à Kant est un non-sens, puisque Kant rejette complètement l'eudémonisme et place dans la moralité toute la valeur de l'existence. De plus, il est faux de dire que Kant admette la possibilité d'une balance entre le plaisir et la douleur. D'ailleurs, Hartmann ne voit pas que l'accomplissement du devoir est accompagné, selon Kant, d'un sentiment positif et qui n'a rien de pathologique. Enfin, il est impossible de ne pas tenir compte de la théorie du souverain bien, qui n'est pas en réalité un retour à l'eudémonisme, puisque la félicité est de nature morale et que l'union de la vertu et de la félicité est envisagée au point de vue du spectateur et non au point de vue de l'intention de l'agent.

H. Vaihinger. *Une controverse française sur les vues de Kant relatives à la guerre.*

M. Vaihinger résume la discussion qui eut lieu dans le *Temps*, au mois de mars de cette année, entre M. Brunetière, M. Couturat et M. Ruyssen, au sujet d'une interprétation hâtive et fantaisiste de certains passages de Kant dont M. Brunetière s'était rendu coupable. Le célèbre *critique* avait cru, dans sa conférence de Lille sur les *Ennemis de l'âme française*, pouvoir invoquer le patronage de Kant en faveur de la guerre. Ses contradicteurs établirent sans peine qu'avec une surprenante *légèreté* d'informations, le conférencier n'avait su ni distinguer les dates ni voir que la valeur *relative* attribuée par Kant à la guerre ne l'empêchait pas de la condamner en principe, comme nuisible à la civilisation, et de prôner la *paix perpétuelle*. M. Vaihinger relève une inexactitude de même ordre, imputable au professeur von Stengel, de Munich. Il montre que l'impartialité de Kant à l'égard de la guerre ne donne que plus de poids à la condamnation qu'il porte à son sujet. Il rappelle que la *paix perpétuelle* était aux yeux de Kant un moyen de civiliser le genre humain tout entier, et il exprime le vœu que la conférence de La Haye réalise en partie ce vœu de Kant, lequel n'a rien de chimérique, car l'idéal est de tous les faits le plus efficace. (N'oublions pas, à propos de cet article, la réponse magistrale que fit naguère M. Darlu, dans la *Revue de métaphysique*, à une autre *interprétation* de Kant, due, elle aussi, à M. Brunetière.)

Fritz Medicus. *La philosophie de l'histoire de Kant, avec référence spéciale à K. Lamprecht.*

Les historiens n'ont pas été favorables, en général, à l'esprit du kantisme. Lamprecht, en particulier, adresse à Kant les deux reproches suivants : 1° il aurait une fausse conception des rapports entre l'individu et la collectivité; 2° il se laisserait guider par des pensées finalistes, étrangères à la méthode empiriste. De ces deux reproches, le premier n'est pas fondé, et le second repose sur une méprise. En premier lieu, il est inexact que Kant ait admis une somme de dispositions naturelles donnée une fois pour toutes; il a simplement admis une continuité dans l'évolution, une marche vers l'achèvement de la civilisation. En second lieu (et la première réponse nous rejette à la seconde objection), Kant n'a pas voulu donner une théorie de l'histoire considérée comme science; sa philosophie de l'histoire a pour objet de déterminer le rapport de l'histoire aux fins idéales de l'homme. C'est dire que l'histoire ainsi comprise n'est que la partie matérielle de l'éthique, et que la loi du progrès repose sur le postulat de la morale. Rappelons-nous, au reste, que le concept de fin n'a pas, aux yeux de Kant, de valeur objective. Ainsi le reproche est mal fondé. La philosophie de Kant a, bien au contraire, pour effet de renfermer l'histoire scientifique dans l'enceinte de l'expérience.

Dr Arno Neumann. *Lichtenberg considéré comme philosophe, et ses relations avec Kant.*

Lichtenberg ne fut pas seulement un humoriste et un satirique fameux, un des grands prosateurs de son temps; ce fut encore un penseur. Il est vrai que sa pensée n'eut rien de systématique; et nous n'avons de lui qu'une série d'aphorismes qu'il est difficile de classer (même suivant l'ordre chronologique, et cela par la faute de ses premiers éditeurs). On peut distinguer deux périodes dans le développement de sa pensée, une période anté-kantienne et une période post-kantienne. Dans la première, il incline vers le spinozisme, mais il est fort hésitant, et il semble même aboutir à l'ἐποχή sceptique. Kant le tire de cet état, et il lit avec ferveur l'œuvre kantienne. Mais il n'est pas kantien dogmatisant, et il va même, dans une lettre à son frère, jusqu'à taxer Fichte de folie. Il garde, dans son kantisme, la tournure sceptique: il se contente, en métaphysique, d'hypothèses vraisemblables. En morale seulement il a des convictions fermes. La clarté et la vivacité de son style ont beaucoup fait pour la diffusion du kantisme. En somme, ce fut un philosophe suivant l'esprit du maître, et qui, lui aussi, demandait à la philosophie non pas de nous apprendre *ce que* nous devons penser, mais *comment* nous devons penser.

A. Döring. *La doctrine de Kant sur le souverain bien.*

Cet article a pour objet de rectifier une assertion erronée contenue dans une conférence de Kaftan sur *le christianisme et la philosophie*, faite à Berlin en 1895. Opposant la philosophie de Kant à celle de Platon et d'Aristote, comme étant une philosophie du souverain bien et de l'action morale en face d'une philosophie de la connaissance théorique, Kaftan voit dans le kantisme l'expression philosophique du

protestantisme, et il le regarde comme la véritable philosophie. Cette philosophie se ramène à deux propositions : 1° la philosophie est la doctrine du souverain bien ; 2° le souverain bien consiste dans la volonté et l'action morales. L'attribution de ces deux thèses à Kant est erronée et en contradiction avec l'esprit du kantisme. La tâche assignée par Kant à la philosophie est la destination intégrale de l'homme ; elle est donc de nature purement morale. La philosophie a également trois objets subordonnés à celui-là : Dieu, l'immortalité de l'âme et la liberté. Pour ce qui est du souverain bien, Kant ne peut l'identifier avec la volonté et l'action morales, car ce serait fonder l'hétérotomie. Les rares passages où il semble faire cette identification montrent seulement qu'il hésite devant sa propre pensée. M. Döring remarque, d'ailleurs, que Kant, en écartant ainsi le concept de la philosophie comme doctrine du souverain bien, fonde à son insu l'hétéronomie, puisqu'il subordonne l'homme à sa destination. Il observe, en finissant, que les deux thèses faussement attribuées à Kant par Kaftan sont à peu près celles que lui-même il a développées dans sa *Théorie philosophique des biens* (Philosophische Güterlehre, Berlin, 1888).

J. SEGOND.

NÉCROLOGIE

La *Revue philosophique* vient de perdre coup sur coup deux de ses plus anciens collaborateurs :

M. BOUILLIER (Francisque) né à Lyon, en 1813, décédé à Simandre (Isère) le 25 septembre dernier, entra à l'École normale en 1834 et peu de temps après sa sortie, à l'âge de vingt-cinq ans, il fut grâce à la protection de Cousin, promu à la chaire de philosophie de la Faculté de Lyon qu'il occupa pendant de longues années : nommé en 1867 directeur de l'École normale supérieure, fonction qu'il résigna plus tard, il fut élu en 1872 membre de l'Académie des Sciences morales. M. Bouillier est surtout connu pour son *Histoire de la philosophie cartésienne* qui semble être son principal titre pour les étrangers. Il fut l'un des représentants les plus connus de l'école électique, quoique, dans ses derniers ouvrages, il montre une allure fort libre à l'égard des doctrines de son ancien maître. La *Théorie de la Raison impersonnelle* est le résumé des cours de sa jeunesse (1845). Ses deux livres les plus importants sont : *Le plaisir et la douleur*, *Le principe vital et l'âme pensante*. Le premier, écrit sous l'influence d'Aristote et même de Spinoza, ne peut être négligé par ceux qui s'occupent des phénomènes affectifs. Le second, sous une forme particulière, nous semble la première tentative qui ait été faite par les Eclectiques pour restituer

à l'activité inconsciente sa vraie valeur en psychologie. Dans ces dernières années, M. Bouillier avait publié sous le titre d'*Études familières de psychologie et de morale* un certain nombre d'essais adaptés au grand public.

M. Paul JANET, décédé le 5 octobre, à l'âge de soixante-seize ans, n'avait quitté que depuis un an son enseignement à la Faculté des lettres de Paris. Il appartenait à l'Académie des sciences morales depuis 1863. Lors de la publication du grand ouvrage qui fut comme son testament philosophique, nous avons donné de sa doctrine un exposé lumineux, où l'unité de sa pensée est dégagée de la multiplicité d'applications qu'il en a su faire[1]. Disciple de Victor Cousin, Paul Janet est resté toujours fidèle à la mémoire de son ancètre. On a conclu qu'il n'avait fait que le continuer et le répéter; rien n'est moins vrai. Sans doute il s'est donné pour tâche de maintenir les grandes thèses du spiritualisme qu'il considérait comme les dogmes mêmes de ce que Leibniz appelle le *perennis philosophica*; mais dans la manière dont il les défend et dont il les établit, il a fait preuve d'une originalité véritable.

L'éclectisme, pour lui, n'est pas une juxtaposition d'idées empruntées; il exprime l'unité de la raison, sa tendance vers une vérité, que les divers systèmes traduisent et trahissent, comme divers points de vue sur un même objet en varient les images. Dans cette conviction que l'erreur ne se fait accepter que par ce qu'elle contient de vérité, il trouvait le principe de ce libéralisme éclairé, de cette générosité d'esprit, qu'il n'a jamais démentis. Son amour de la vérité lui interdisait l'intolérence. Sa doctrine se lie intimement à son éclectisme. Si tout système est vrai en un sens par ce qu'il affirme, c'est que la philosophie est comme imminente à l'esprit humain, c'est qu'elle est un approfondissement de la conscience par la réflexion qui en démêle et en organise les données essentielles. Par cette méthode il continue bien plutôt Maine de Biran que Victor Cousin.

On sait de quel labeur sans trêve il a rempli et honoré sa longue vie. Au terme de sa carrière il a pu dire, non sans fierté : *nihil philosophicum a me alienum putavi*. Histoire de la philosophie, psychologie, morale, enseignement, il a appliqué aux sujets les plus divers son style clair, sans apprêt, sa dialectique ingénieuse. Nous n'indiquons ici que ses principaux ouvrages : *Étude sur la dialectique dans Platon et dans Hegel. — Histoire de la science politique dans ses rapports avec la morale. — Le matérialisme contemporain. — Victor Cousin et son œuvre. — Les causes finales. — La morale. — Traité élémentaire de philosophie. — La famille. — La philosophie du bonheur.*

1. Article de M. Bergson : n° de novembre 1897, p. 525 sq.

Le propriétaire-gérant : FÉLIX ALCAN.

Coulommiers. — Imp. PAUL BRODARD.

L'ANALYSE ET LES ANALYSTES

La vie de l'esprit comporte deux grands mouvements, l'un de décomposition et d'analyse, l'autre d'assimilation et de synthèse. Toutes les impressions qui arrivent par les sens à l'esprit, toutes les idées qui s'éveillent en nous, suggérées par la conversation ou par la lecture, produites par une des formes si variées du fonctionnement de notre intelligence, tous les sentiments que peuvent faire naître et porter à notre connaissance nos relations avec les autres, tous les phénomènes psychiques qui viennent à l'existence, subissent plus ou moins ces deux opérations inverses. Ils en sont à quelques égards le produit, ils en sont l'occasion, ils en seront aussi les facteurs. Plus ou moins finement, plus ou moins complètement, ils sont décomposés en des éléments qu'emploient des synthèses nouvelles dirigées par les idées déjà organisées, par les habitudes intellectuelles déjà prises, par les sentiments qui dominent en nous.

Une vie intellectuelle vraiment normale, parfaitement systématisée exigerait l'équilibre complet de ces deux grands procédés. L'esprit n'analyserait que pour recomposer, et ne synthétiserait que des éléments suffisamment décomposés. Il n'y faudrait ni analyse inutile que ne suivrait aucune synthèse, ni synthèse hâtive que n'aurait point précédée une assez minutieuse analyse. Ainsi pour bâtir un palais il ne faut ni couper des arbres, ni extraire ou ciseler des pierres au hasard, ni d'autre part employer des troncs bruts et rugueux ou des pierres mal équarries et telles que les donnerait un coup de mine ou le premier travail de l'ouvrier.

Mais cet équilibre n'existe guère, et le rapport des opérations varie très sensiblement d'un esprit à l'autre. Les uns analysent trop; ils taillent les pierres et restent impuissants à construire; d'autres synthétisent instinctivement trop vite et les matériaux mal dégrossis qu'ils emploient rendent leurs constructions ruineuses. D'autres enfin arrivent plus ou moins près de l'harmonie. Voilà déjà plusieurs types distincts que nous donne la considération des procédés employés par l'esprit. Pour les bien comprendre, il ne faut pas seulement remarquer les différences des natures psychologiques, mais aussi leur manière de concorder avec les exigences de la vie sociale.

C'est parfois le défaut d'équilibre dans un esprit qui l'adapte à sa fonction. La voûte et l'arc-boutant des églises gothiques font un équilibre avec des forces opposées qui ne pourraient maintenir, à elles seules, leur action. De même l'unité si imparfaite de nos sociétés est faite d'oppositions autant que d'harmonies, de pensées opposées qui se compensent. Les spécialisations, si utiles, si nécessaires peut-être sont toujours en quelque sorte des ruptures d'équilibre. Et il est sans doute bon, en bien des cas, que la passion de certains esprits pour la synthèse soit complétée par les aptitudes exclusives d'autres esprits pour l'analyse, ni les uns ni les autres n'ayant en eux-mêmes, mais dans l'unité sociale qu'ils tendent à fonder, leur raison d'être et leur justification. Le fâcheux c'est que souvent ils travaillent bien mal à développer cette vie de l'ensemble.

I

L'analyse, spontanée ou réfléchie (car elle prend beaucoup de formes différentes), consiste essentiellement dans la décomposition d'un phénomène psychique en éléments, souvent susceptibles d'être décomposés à leur tour. Cette opération est bien évidemment nécessaire. Les impressions des sens nous arrivent à la suite les unes des autres ou par masses, sans ordre régulier, surtout sans ordre systématique. Les idées qui naissent spontanément dans notre esprit et celles qui nous sont communiquées sont mieux ordonnées, mieux arrangées en système. Mais cet ordre et ce système peuvent ne pas convenir à notre esprit, et, presque toujours, ne répondent pas à tous ses besoins. De plus les phénomènes psychiques ainsi produits sont tous composés d'éléments qui peuvent entrer dans des combinaisons très variées. Pour toutes ces raisons il faut que l'esprit opère, dans ce qui lui arrive, des distinctions et des divisions, il faut qu'il sépare les uns des autres des faits qui lui arrivent plus ou moins agglomérés, qu'il isole leurs éléments et les dégage. Il y parvient par le jeu, spontané ou dirigé par la réflexion, des idées, des tendances déjà organisées, des habitudes prises antérieurement, et qui trient dans les faits nouveaux qui se produisent les éléments qui peuvent s'adapter à elles ou les compléter. Et nous voyons déjà se produire la synthèse en même temps que l'analyse. Ces deux opérations, en effet, ne sont point entièrement séparables. Il est impossible qu'une analyse s'effectue sans quelque synthèse, et qu'une synthèse ne s'accompagne de quelque analyse, mais la proportion d'analyse et de synthèse varie beaucoup d'une opération à l'autre, d'un esprit à l'autre, et il est au

reste possible de définir la nature spéciale de la synthèse qui accompagne universellement l'analyse la mieux caractérisée.

Nous nous rendons bien compte de la nécessité et des effets de l'analyse en pensant aux différenciations qu'introduisent l'habitude et l'usage dans nos perceptions mêmes. Regardons du haut d'une montagne une vaste étendue de pays. Si ce pays ne nous est pas familier, nous remarquons çà et là quelque montagne plus haute, quelque pré dont la forme attire nos regards, quelque fleuve dont le ruban brillant force nos yeux à le suivre, puis nous voyons des maisons, des vignes, des prés ou des bois, mais tout cela nous reste indifférent, nous ne remarquons guère d'une manière durable telle maison, tel arbre ou tel champ, si quelque contraste ne nous force à nous y intéresser. Le caractère général du paysage nous frappe plutôt. L'analyse a commencé à se produire puisque certains éléments de la sensation ont été isolés par nous, mais elle s'arrête bientôt. Au contraire si nous regardons un pays connu, déjà parcouru, exploré, habité par nous, l'effet est tout différent. Chaque élévation du sol, chaque dépression, chaque hameau s'offre à nous à part de ce qui l'environne; nous reconnaissons une maison isolée, un arbre un clocher. Une fenêtre évoque des souvenirs et nous l'isolons même de sa maison, un toit connu, la couleur rougeâtre d'un champ fraîchement remué se détachent de l'ensemble et prennent une valeur propre et comme une existence individuelle. Nos habitudes, nos sentiments, nos souvenirs tirent et font ressortir chaque détail qu'ils happent au passage et séparent du reste en l'accrochant à un système spécial d'idées et d'impressions. Le paysage n'est plus du tout ou n'est plus seulement une unité simple, il est un ensemble de choses très diverses; l'esprit a instinctivement analysé les données de la perception et, sans les disjoindre absolument, les rend plus indépendantes et leur donne une existence plus spéciale. Parfois même l'impression d'ensemble s'affaiblit ou disparaît. D'un pays longtemps habité, d'une personne depuis longtemps connue bien des gens ne peuvent donner les grandes caractéristiques, ils ne connaissent plus que les détails.

Toute perception nouvelle reste ainsi relativement indifférenciée. L'esprit n'aperçoit pas bien souvent ce qui n'a pas de signification pour lui. Une grande part de nos perceptions reste ainsi inconnue, confondue dans la masse du reste. Et cette inconscience est bien différente de celle que produit l'habitude, et qui n'empêche nullement l'analyse instinctive complète de ses données. Dans le premier cas l'analyse existe en germe, puisque si la différenciation n'existe pas pour l'esprit, elle existe au moins, sans être remarquée, dans la sen-

sation. Elle est trop rudimentaire encore pour être perçue. Dans le second cas, au contraire, elle n'est pas remarquée, parce qu'elle s'opère trop vite, trop instinctivement et trop complètement, et aussi parce que les synthèses habituelles ne laissent pas aux éléments le temps d'exister séparément et s'en emparent tout de suite. Ni celui qui ne sait pas lire la musique, ni le pianiste exercé ne distinguent consciemment chaque note, le premier parce qu'il n'est pas habitué à reconnaître une note comme différente d'une autre, à lui donner un sens spécial; le second parce que les notes sont, dès qu'elles sont perçues, englobées dans des systèmes de représentations et de mouvements très bien coordonnés déjà. Mais l'analyse, jadis opérée par lui, rend beaucoup plus aisé le retour de la distinction volontaire. Les systèmes ne sont pas chez lui assez étroitement coordonnés encore pour qu'il ne soit assez facile d'en isoler les éléments.

La cécité psychique et la cécité verbale sont des occasions de comprendre comment s'est faite l'analyse de la perception en montrant comment elle ne se fait plus. Dans la cécité psychique le malade a perdu le sens des objets qu'il perçoit, il ne les reconnaît plus, il n'en sait plus l'usage. La perception où l'analyse est impossible devient analogue à certains égards à celle de l'individu qui n'avait vu ni connu déjà ce qu'il a sous les yeux. Dans la cécité verbale le malade voit bien les lettres, mais il ne les reconnaît point. Il ignore quel son et quel sens s'y rattachent. Sa perception se rapproche de celle de l'illettré. C'est du moins ainsi qu'on peut interpréter certains cas, car dans plusieurs observations on relèverait au contraire une incapacité de synthèse, le malade par exemple reconnaît les lettres séparées et ne sait pas former les mots. Essayons de regarder un livre imprimé en sanscrit. Si nous ignorons cette langue, nous aurons une vague impression de jolies arabesques développées sous des barres horizontales, mais nous ne distinguerons que très peu ces arabesques les unes des autres. Un long apprentissage nous permettra seul d'analyser notre perception. Les impressions des aveugles nés, lorsqu'ils commencent à voir leurs tâtonnements pour distinguer les objets et les situer à des places différentes peuvent former des exemples d'analyse générale des perceptions.

Remarquons encore ici les deux caractères principaux de l'analyse, nous les retrouverons toujours et partout : l'analyse consiste essentiellement à donner une existence propre à l'élément qui se fondait auparavant dans un ensemble plus ou moins bien ordonné. Analyser une perception, c'est considérer à part les éléments qui la composent, soit qu'on sépare les uns des autres des éléments concrets, comme

cela arrive lorsque, par exemple, on remarque les unes après les autres les diverses parties d'un paysage, soit que l'on sépare au contraire des caractères qui ne peuvent exister naturellement qu'unis l'un à l'autre, et que l'on considère par exemple tour à tour la couleur et la forme. C'est ce genre d'analyse qui s'appelle plus spécialement l'abstraction. L'analyse concrète et l'analyse abstraite peuvent d'ailleurs prendre des formes très variées, et de la reconnaissance de deux villages voisins à la décomposition de l'eau, par exemple, il y a certainement très loin. Mais je ne veux pas m'attarder ici à classer les principales formes de l'analyse, ni même à montrer comment elles se rattachent toutes à la même forme générale.

Le second point sur lequel je veux insister, c'est que l'analyse est forcément suivie d'une synthèse, et même qu'elle ne peut être opérée que par une synthèse. Si un élément d'une sensation est extrait de cette sensation, ce n'est que par son entrée dans un système d'idées, d'images et d'impressions qui se l'assimile. Nous retrouverons un peu plus loin l'occasion de parler de cette loi, mais il faut remarquer déjà que, au point de vue de la psychologie générale, l'analyse consciente est un passage entre la perception brute dans laquelle les éléments passent inaperçus et diverses synthèses systématiques où les éléments dégagés s'enchaînent de nouveau et finissent par perdre encore leur existence propre.

A propos des images et des idées nous ferons des constatations analogues. Les images s'analysent à peu près comme les perceptions quand cela est utile, quand il se rencontre des systèmes psychiques capables de profiter de leurs éléments, et qui pour se les associer les séparent du reste de l'image. Ainsi nous isolons les images du souvenir les unes des autres, nous brisons continuellement la chaîne de la contiguïté, dans chaque image même nous isolons et trions les éléments utilisables. La vie de l'imagination, la création des images est fondée toute entière sur cette analyse des matériaux qu'ont laissés en nous les sensations et les perceptions. Il suffit de rappeler comment l'invention combine des éléments empruntés à son expérience personnelle ou aux faits qu'il a pu connaître indirectement. De même les formations d'idées plus purement logiques supposent continuellement la désagrégation des images. Une analyse instinctive et sans fin décompose les souvenirs et donne leurs éléments aux idées dominantes qui s'en enrichissent et parfois s'en servent pour se transformer.

Dans la vie des idées le rôle de l'analyse est encore le même. L'image et l'idée ne se distinguent pas toujours nettement et l'idée n'est guère qu'une image analysée (ou un système d'images), privée

de quelques-uns de ses éléments, et sans doute aussi augmentée de quelques autres de nature un peu différente. Aussi les lois de la psychologie générale se vérifient à peu près de la même façon dans les idées comme dans les images et dans les images comme dans les perceptions, qui diffèrent d'elles comme elles diffèrent des idées. Il suffira, pour montrer le rôle de l'analyse, de rapprocher la lecture d'un livre scientifique ou philosophique de la vision d'un paysage. Un ensemble d'idées fait en somme sur l'esprit qui ne les connaît pas encore l'impression que produit un ensemble de perceptions. L'esprit est un peu ahuri, il prend une vague connaissance de l'ensemble s'il en est capable, et çà et là il a remarqué un détail qui l'a frappé par son pittoresque, par son étrangeté, et qui a par réaction attiré l'attention sur lui, ou bien, au contraire, qui aura trouvé dans les préoccupations antérieures et dans les habitudes acquises quelque rameau où s'accrocher, échapper à l'oubli et se maintenir hors du chaos d'impressions imprécises qui l'entourent. Il y a là à peine un commencement d'analyse très rudimentaire encore. Si, au contraire, l'esprit est habitué aux sujets que traite l'ouvrage étudié, immédiatement, instinctivement l'analyse se fera en lui, chaque partie de livre, chaque chapitre, un grand nombre de propositions séparées seront remarquées et tirées de l'ensemble.

Elles éveillent des systèmes d'idées et deviennent le point de départ et le noyau d'une petite cristallisation nouvelle qui prendra place dans un ensemble déjà coordonné. L'idée d'ensemble devra (cela n'arrive pas toujours) prendre encore plus de précision, de richesse et de netteté, mais en même temps les détails acquièrent une sorte de vie individuelle dans l'esprit et pourront exister à part de ce qui les accompagne. Et la vie de l'intelligence, en se développant dans un sens déterminé, comporte toujours cette analyse plus ou moins poussée et plus ou moins étendue. Connaître un livre, connaître un sujet, c'est toujours, dans une certaine mesure, apprendre à extraire du bloc qui nous est donné des parcelles variées, c'est toujours détacher d'un ensemble déjà formé des éléments sur lesquels notre esprit travaillera. Ce n'est là sûrement qu'une partie du processus, mais c'est une partie essentielle.

L'analyse mentale a pour facteurs essentiels les systèmes psychiques déjà formés et qui décomposent les nouveaux phénomènes qui se produisent et avec lesquels ils entrent en rapport. Quel que soit le genre de synthèse qu'il produise et qui détermine l'analyse, puisque un élément ne peut être isolé d'un système psychique que par son entrée dans un autre, cette synthèse suppose une organisation déjà formée, des systèmes constitués, et peut-être très imparfaits

encore. Souvent, au reste, la synthèse nouvelle qui s'opère par la combinaison d'un élément d'une perception ou d'une image, avec des systèmes psychiques déjà formés, est si différente de ce qui l'a précédée qu'elle peut passer pour une véritable création. Il se peut en effet que des éléments aient une affinité réciproque assez vive pour s'associer en se dégageant à la fois de synthèses antérieures, de façon à former une synthèse nouvelle, et sans qu'on puisse dire que tel ou tel élément a déterminé l'analyse et la systématisation corrélatives plutôt que tel autre. L'utilité de l'organisation acquise est alors la même que celle de l'état nouveau, l'une et l'autre présentent des éléments qui rompent simultanément, par une sorte d'analyse réciproque qui est en quelque sorte l'envers de leur union, leurs associations primitives.

Souvent nous voyons se former, se développer peu à peu un système analyseur, une tendance à procéder constamment à des analyses semblables qui se reproduisent chaque fois que les circonstances le permettent. Quelques personnes naissent avec une aptitude parfois considérable pour distinguer les éléments de leurs sensations, pour décomposer leurs idées. On voit très vite si les enfants ont des dispositions à abstraire, à remarquer les sensations plus simples que contient l'ensemble d'une perception, à reconnaître, par exemple, des goûts associés à d'autres et plus ou moins dissimulés par la combinaison, à distinguer le timbre ou la hauteur d'un son. Mais l'expérience développe beaucoup cette faculté en créant ou en affinant les systèmes qui sauront arrêter au passage les éléments qui leur conviennent, comme un aimant isolera la limaille de fer des poussières auxquelles elles serait mélangée. Pour apprendre à distinguer dans un son musical les harmoniques du son fondamental, on recommande de faire entendre avant le son composé l'harmonique que l'on veut retrouver. On crée ainsi une tendance qui va, le cas échéant, analyser la perception en s'emparant d'un de ses éléments. C'est là un des plus fréquents modes de formation des systèmes analyseurs. Une fois qu'ils se sont étroitement associé un élément quelconque, un fragment de perception ou d'idée, ils le retrouvent aisément partout, et s'en emparent sans peine. Il n'est pas toujours possible de faire la part des dispositions naturelles et celle de l'expérience individuelle, mais l'on voit assez vite que l'expérience développe très rapidement certains esprits, tandis que d'autres n'acquièrent qu'avec peine une médiocre routine. Par l'effet des deux causes agissant dans le même sens, certaines personnes arrivent à être de véritables instruments d'analyse spéciale. Tels les musiciens qui reconnaissent instantanément les harmoniques d'un son qu'ils entendent, ou peu-

vent en déterminer avec précision la hauteur, tel le gourmet qui distingue assez bien les qualités d'un vin pour en préciser le cru et l'année, tel le médecin qui sait retrouver dans un ensemble confus de phénomènes un ou deux symptômes significatifs, tels tous ceux qui peuvent isoler par la pensée des éléments quelconques de la réalité qui passent généralement inaperçus en eux-mêmes, englobés dans la masse qui les emporte. Il n'y a guère sans cela de supériorité intellectuelle.

Même quand le système analyseur n'arrive pas à se constituer, il s'ébauche. Il suffit parfois pour le faire naître d'un hasard qui fixe un jour, sans cause régulière et sans motif appréciable, notre attention sur un point. Une fois perçu, le fragment d'idée ou de perception a fait partie intégrante et spéciale d'un système, et la tendance à le reconnaître et à le distinguer est dès maintenant préparée. Une répétition agit à peu près de même. Peu à peu, grâce aux innombrables expériences de la vie, nous pouvons acquérir ainsi, si la souplesse d'esprit ne nous manque pas absolument, comme une série de cadres où viennent se ranger spontanément, presque mécaniquement des catégories d'éléments extraits de nos perceptions et de nos idées. L'exercice et l'artifice, la méthode et la volonté suppléent même dans une certaine mesure à la pauvreté de la nature, mais la vie mentale en garde toujours en ce cas quelque chose de sec et d'étriqué.

Quoique l'analyse soit nécessaire, à quelques égards, à tout acte mental, son importance est surtout considérable dans certaines opérations. Ce sont celles-là que nous verrons dominer surtout dans les esprits analyseurs à qui manque le pouvoir de la synthèse. L'observation, l'habitude de remarquer les détails reposent essentiellement sur l'analyse. De même, pour une bonne part, la faculté de comprendre la pensée des autres. La mémoire, surtout la mémoire organisée qui suppose la désagrégation des impressions et des idées est encore fondée sur l'analyse. Certaines qualités de l'esprit et même du caractère impliquent encore à un haut degré la faculté d'analyse, par exemple la finesse, la délicatesse, l'hésitation souvent, l'esprit de scepticisme ou de critique minutieuse. Nous les retrouverons en étudiant les types.

Et dans tout les phénomènes qui peuvent se présenter, nous retrouvons à côté de l'analyse la synthèse agissante qui l'utilise ou qui la rend possible et même qui la produit. Nous avons signalé le fait et sa généralité, il faut maintenant caractériser un peu mieux la nature essentielle de la synthèse analytique, si je puis ainsi parler. Elle est caractérisée naturellement par ce fait qu'elle ne se produit

qu'avec des matériaux empruntés par elle à d'autres synthèses, mais aussi qu'il n'est pas nécessaire que le système qu'elle crée soit très solide et définitif. C'est ici le caractère qui différenciera nettement les analyseurs des esprits synthétiques. Chez ces derniers les synthèses mentales se créent bien par la décomposition d'autres synthèses, mais précisément le système formé est net, ou compliqué, ou les deux à la fois, et il est généralement plus important que le système disloqué pour lui. Chez les esprits analyseurs, au contraire, le système nouveau est généralement peu important et sa grande qualité est de laisser flotter assez librement l'élément extrait, ou tout au moins de le mettre en évidence, de lui donner le maximum de vie indépendante. Le système serait une monture destinée à supporter comme un diamant l'élément extrait, qui doit, naturellement, pour rester dans l'esprit, tenir à quelque chose, mais une monture souple, un peu lâche, facile à démonter et à remplacer par une autre. Nous retrouverons constamment ce phénomène chez les analystes, il les caractérise à des degrés divers. Il ne peut être la caracteristique de l'analyse au sens général du mot, désignant un procédé universel de l'esprit, mais il accompagne l'analyse considérée comme une habitude dominante et principale de l'intelligence.

Cette forme de l'analyse nous intéresse spécialement ici, puisque c'est elle qui peut servir à caractériser certains types psychologiques. Elle implique, comme toutes les opérations de l'esprit, la décompositions des perceptions et des idées, mais elle comporte en outre une vie individuelle assez marquée et assez nette des éléments décomposés. Ces éléments ne sont point pris immédiatement par des synthèse fixes et considérables qui les subordonnent et absorbent leur individualité. Ils gardent, au contraire, leur existence propre. L'analyse ainsi comprise est donc un état essentiellement transitoire, à un point de vue général, quoiqu'il puisse être distinctif pour un assez grand nombre d'esprits. Il correspond à des états d'esprit de primitifs ou de décadents, de primitifs si les éléments doués d'une vie individuelle n'ont pu être encore coordonnés en quelque vaste synthèse directrice de l'intelligence, de décadents s'ils résultent de l'émiettement d'une de ces synthèses. Comme exemple du premier état, on peut donner le savant qui observe les faits, les classe sommairement, les tient prêts pour des systèmes encore à peine entrevus; comme exemple du second on peut citer les analyses des éléments de la religion faites par des esprits jadis religieux détournés maintenant de leur croyance. L'œuvre de Renan fournit des occasions d'observer l'état d'âme qui les inspire. Au reste les deux états se mêlent et parfois se confondent; ce qui est une décadence est sou-

vent aussi un commencement, et les temples païens ont fourni des matériaux aux églises du Christ.

Il ne faudrait pas toutefois confondre l'analyse avec l'incohérence et la vie indépendante des éléments. Ce que j'ai dit tout à l'heure peut servir à marquer suffisamment la différence essentielle qu'il faut établir. Sans doute l'incohérence suppose, elle aussi, une décomposition des phénomènes, mais elle ne suppose pas, au même degré que l'analyse, leur recomposition. Nous avons vu, en effet, que l'analyse, telle que je la comprends ici, et surtout que l'analyse considérée comme une habitude dominante de l'intelligence suppose un classement, une connaissance des éléments décomposés que l'incohérence exclut à ce degré et avec cette régularité. De plus, dans l'incohérence, les éléments qui vivent de leur vie individuelle ne présentent guère cette plasticité qu'ont les résidus de l'analyse ni leur facilité à entrer plus tard en des combinaisons nouvelles (soit dans le même esprit, soit dans un autre). Enfin la prédominance de l'analyse s'accompagne en général de formations d'habitudes intellectuelles méthodiques et régulières qui contrastent singulièrement avec l'incohérence. Bien qu'il existe donc une ressemblance fondamentale entre les deux choses, on ne saurait les confondre. L'incohérence, en réalité, peut prendre toutes les apparences de l'analyse, comme elle peut prendre les apparences d'une tendance vers la synthèse précipitée.

Nous comprendrons mieux l'analyse intellectuelle en la rapprochant de certains faits qui lui ressemblent à certains égards. Sans sortir de la psychologie, nous retrouvons l'analyse dans les phénomènes affectifs. Nos sentiments, comme nos idées, décomposent les phénomènes pour prendre leurs éléments. On y trouverait également des séries de décompositions et de recompositions fort intéressantes à étudier mais qui ne rentrent pas dans mon sujet. L'amour, par exemple, offre quelques-uns des cas les plus faciles à observer. On y trouve des combinaisons très compliquées de phénomènes relativement simples, et quand un amour fait place à un autre on assiste à des dissociations et à des reprises analogues à ce qui se produit quand une croyance en décompose une autre pour s'emparer de quelques-unes des idées qu'elle unissait. Existe-t-il dans le domaine affectif une analyse dominante analogue à la tendance qui peut caractériser des espèces intellectuelles? Il semble que cela peut se produire, mais avec moins de netteté. Les divers éléments qui se sont joints pour former une passion peuvent plus ou moins exister séparément ensuite (la tendance sexuelle, par exemple, un désir d'affection, mille petites habitudes qui subsistent en changeant de signifi-

cation et de portée, et ne sont plus rattachées à l'idée de la personne aimée, ne l'évoquent plus : le travail intellectuel, par exemple, le désir de plaire qu'on aimait à rapporter à elle, etc.). Je ne serais pas éloigné de croire que chez quelques personnes spécialement les éléments de la passion se dégagent aisément et restent prêts à de nouvelles et faciles synthèses, comme les éléments de l'idée chez quelques analystes bien doués.

En sortant de la psychologie, nous pourrons trouver des analogues à l'analyse, d'un côté dans la biologie et la chimie, de l'autre dans la science sociale. En biologie, si le rôle de la décomposition est énorme, puisque toute l'alimentation le suppose, il ne semble pas toutefois que nous trouvions une analyse essentielle méthodique qui soit l'équivalent réel de l'analyse psychologique. L'assimilation et la désassimilation fournissent quelques analogies lointaines. La formation du chyle, ou encore la combinaison de l'oxygène avec le globule sanguin peuvent être rapprochées de l'analyse en ce qu'il s'y retrouve des combinaisons instables qui vont servir à des synthèses nouvelles et qui rappellent les idées douées par l'analyse d'une vie individuelle et qui vont s'unir à de nouveaux systèmes. L'oxygène surtout, engagé dans une combinaison vite rompue avec le globule sanguin, est intéressant à cet égard, mais cette combinaison n'est pas le résultat d'une analyse bien marquée, puisque l'air n'est pas une combinaison, mais un mélange.

La chimie fournit des analogies peut-être plus frappantes. Les réactions chimiques ressemblent beaucoup aux réactions psychiques. Un acide énergique mis en présence d'un sel pourra le décomposer, chasser l'autre acide et s'unir à la base. L'acide sulfurique versé sur de la craie dégagera l'acide carbonique et s'emparera de la chaux pour former un sulfate. (Grâce à l'intervention de l'homme même, les corps ainsi libérés peuvent être employés de nouveau en diverses façons, mais ceci est à certains égards un phénomène psychologique et même social). Cela ne paraît pas différer essentiellement de ce qui se passe quand une croyance en disloque une autre pour profiter de ses éléments [1]. Nous retrouvons bien ici la décomposition et la recomposition à peu près simultanées, et la décomposition provoquée par l'affinité des éléments qui vont se recomposer. Toutefois, et bien qu'il y ait une analogie profonde entre les lois de la chimie et celles de la psychologie, il ne faut pas exagérer les res-

1. Un spirituel écrivain, M. G. Bergeret, dans un « roman chimique » publié jadis par la *Revue bleue*, sous le titre $KO\,SO^3$, s'est complu à présenter des phénomènes chimiques en termes de psychologie. C'est une sorte de métaphore complexe et prolongée où l'on peut trouver un fonds de vérité.

semblances concrètes que peuvent présenter les phénomènes. L'élément psychique semble bien pouvoir appartenir à la fois à plusieurs systèmes différents, il est beaucoup moins arrêté, moins précis que l'élément chimique. En certains cas il est très difficile de dire au juste ce qu'est la décomposition psychique et en quoi consiste l'élément. Quand. dans une perception visuelle, par exemple, en considère séparément la forme et la couleur, on abstrait des éléments dont l'existence indépendante peut devenir réelle à mon avis, mais ni les éléments ne ressemblent à des éléments chimiques et ne se comportent comme eux, ni la décomposition et la recomposition ne rappellent les réactions chimiques, sinon à un point de vue très général et très abstrait.

Dans la vie sociale les analogies avec la vie psychique sont plus complexes et plus nettes. Chaque jour nous assistons à des dissociations de groupes et à des reconstitutions, chaque jour nous voyons un individu enlevé à un groupe par un autre groupe, et restant souvent membre des deux, comme la jeune fille qui se marie, par exemple, et se trouve rattachée à deux familles. Cette complication de synthèses qui permet à un même individu d'appartenir à la fois à un assez grand nombre de groupes et de se rattacher plus ou moins étroitement à chacun d'eux, et d'une façon très différente, rappelle beaucoup le jeu souple des éléments de l'esprit. Un homme est à la fois citoyen d'un pays, chargé à ce titre de devoirs spéciaux, membre d'une famille, de sociétés diverses, il peut en même temps appartenir à une administration, etc. Ils peut à la fois remplir des fonctions différentes qui le rattachent à plusieurs de ces groupes. Et peut-être pouvons-nous aller plus loin et trouver dans la société l'équivalent de l'analyse psychologique habituelle, de l'analyse significative d'un type mental. Certaines sociétés paraissent plutôt analytiques, d'autres plutôt synthétiques. Les premières sont celles dont les membres ne sont pas engagés en des synthèses trop étroites et trop raides, où la vie individuelle et indépendante est développée, où l'individu est prêt à entrer un peu indifféremment dans un groupe social ou dans un autre, et où parfois il se trouve assez longtemps, en dehors de tout groupe rigoureusement constitué. Les sociétés synthétiques seraient au contraire celles où la vie individuelle est presque impossible, où l'individu est sans cesse maintenu dans des groupes sociaux dont ils ne peut sortir, ou bien où il ne sort d'un groupe que pour rentrer dans un autre groupe qui l'encadre immédiatement et dispose de lui. Comme éléments de sociétés synthétiques on peut citer les castes, la famille telle que la comprenaient les Grecs et les Romains, le mariage indissoluble, les conquêtes et les annexions

forcées de peuples entiers, les églises toutes-puissantes et intolérantes, etc.; comme signes de civilisations analytiques : le divorce plus ou moins étendu, la liberté des professions, l'abolition des castes, la tolérance, la liberté des cultes, le développement d'une instruction non confessionnelle, les choix des gouvernants par les gouvernés, etc. Bien entendu ces signes peuvent être parfois de simples apparences. De plus, un seul de ces signes n'a pas à lui seul une grande signification. Mais leur réunion est importante.

Les analyses pourraient s'étendre encore au fonctionnement social. Dans la formation des groupes sociaux nous pouvons retrouver les procédés psychiques avec leurs avantages et leurs inconvénients spéciaux, mais je ne puis ici qu'indiquer ce côté de la question et signaler en gros les ressemblances qui peuvent servir à faire mieux comprendre les lois et les faits de la psychologie.

II

Il existe une foule d'esprits que ni l'analyse ni la synthèse ne peuvent servir à caractériser, les uns parce que ni l'une ni l'autre de ces opérations ne sont en eux très remarquables; les autres, plus rares, parce qu'ils sont capables à la fois et presque également de l'une et de l'autre. L'inaptitude à la synthèse ne prouve, en effet, ni l'inaptitude ni l'aptitude à l'analyse. L'analyse et la synthèse étant partout dans la vie mentale, nous les retrouverons forcément à tous les degrés de l'échelle des intelligences, mais, la plupart du, temps sous des formes qui n'ont rien de caractéristique. Il est nécessaire que l'esprit distingue plus ou moins les impressions qu'il reçoit, et sache en tirer parti. Il faut, par conséquent, d'une part, qu'il les analyse au moins grossièrement et, d'autre part, qu'il les fasse entrer dans des synthèses psychiques. Les formes élémentaires de l'analyse et de la synthèse sont machinales, instinctives, même en partie héréditaires et organiques. Tous les actes réflexes, par exemple, ont pour point de départ une impression triée parmi beaucoup d'autres et consistent en une synthèse qui rattache à cette impression les phénomènes qui constituent la transmission à travers les nerfs et les centres nerveux, et les mouvements qui terminent l'acte. Les actes quasi réflexes, les actes automatiques, les « réflexes psychiques » comme les appelle M. Ch. Richet, sont tout à fait analogues à notre point de vue. Les erreurs mêmes, quand il s'en produit, nous montrent peut être mieux la décomposition des éléments sous l'influence d'une

idée ou d'une tendance, et la recomposition qui la suit. Les « lapsus visuels » ou auditifs, par exemple, sont des exemples instructifs assez connus.

Ce n'est pas sur ces analyses plus spécifiques qu'individuelles qu'on peut fonder une distinction des types intellectuels. Ou du moins elles ne signalent qu'un type très indifférencié et qui se caractérise par l'absence plus ou moins marquée de tendances à l'analyse et à la synthèse. Mais à mesure que nous remontons vers l'extrémité opposée de la série, nous voyons l'analyse se préciser et se raffiner, et tenir dans la vie mentale une place de plus en plus grande. Sans nous occuper pour le moment des types complexes où l'analyse et la synthèse se combinent harmonieusement, je passerai en revue quelques-uns des caractères principaux qui sont déterminés par la prédominance au moins relative de l'analyse telle que je l'ai définie tout à l'heure.

Le but général de l'analyse, au point de vue de la psychologie générale, étant de préparer des matériaux pour les futures synthèses dont les conditions ne sont pas encore réunies, nous pouvons considérer les types intellectuels par rapport aux différentes phases de cette opération qu'ils représentent plus spécialement. L'observation, la compréhension analytique, la critique et la généralisation peuvent indiquer les principales. L'observation isole surtout les matériaux et les retient, la critique et l'examen les retouchent et leur donnent une forme moins grossière, la compréhension et la généralisation les rendent de plus en plus aptes à des synthèses plus abstraites et plus minutieuses. Et aucune de ces opérations, bien entendu, ne peut s'effectuer sans que la synthèse intervienne à quelque degré, mais la synthèse dans ce cas n'est guère que la condition même de l'analyse; lorsqu'elle prend plus d'importance, elle est encore subordonnée. Dans tous ces types nous voyons les fragments analysés de la réalité, fragments différents, réalités différentes selon les individus, former le noyau de systèmes psychiques qui les conservent et permettent leur emploi ultérieur.

Être « observateur », c'est arrêter au passage et retenir, en leur donnant une existence relativement indépendante, des éléments assez concrets; car retenir les éléments abstraits, c'est plutôt de la généralisation et de la réflexion. L'observateur brise ainsi les données de l'expérience, en isole des morceaux qu'il considère en eux-mêmes et qui l'intéressent spécialement. Cette habitude se montre souvent de très bonne heure. On voit des enfants tout jeunes régulièrement attirés par certains faits, les examiner, les retenir, remarquer par exemple les formes de certains insectes ou leurs

habitudes, ou les détails d'une locomotive, ou les particularités psychiques et les tics de leurs proches.

L'observateur pur observe pour le plaisir. Son analyse ne va pas au delà de la séparation d'un fait d'avec les autres données de l'expérience, et de l'installation dans son esprit de quelques groupes concrets de phénomènes. Il se soucie peu d'en connaître le pourquoi. Il lui suffit de voir et de se rappeler, de déguster parfois les perceptions auxquelles il s'attache. Il voit plus qu'il ne comprend. Parfois il acquiert une remarquable habileté dans sa spécialité un peu étroite, il y puise des plaisirs intenses et facilement renouvelés.

A ce degré l'observation est une qualité d'ordre inférieur, l'observateur risque d'être un imbécile, peut-être un idiot. Le pouvoir d'analyser est en somme très peu développé encore et l'analyse s'arrête à la décomposition grossière de la réalité. A un degré supérieur, elle va plus loin : voir ne suffit plus à l'observateur, il cherche aussi à classer. Cela implique déjà un certain degré d'abstraction et quelque développement de l'association par ressemblance. L'observateur devient un collectionneur, un classificateur même. Il est plus minutieux, et son attention se porte sur des éléments plus ténus de la réalité. Il isole des caractères que les observateurs grossiers n'auraient pas remarqués. S'il est collectionneur de timbres-poste, il pourra discerner la fausseté d'un timbre à un léger manque de finesse dans la gravure, ou à l'imperfection de la couleur. S'il est naturaliste, il ambitionnera la gloire de créer de nouvelles espèces en signalant des divergences peu visibles et d'ailleurs sans importance. S'il a fait des autres hommes le sujet de ses observations, il deviendra un « moraliste ». Il remarquera les différentes manières de sentir et de penser des gens qui l'environnent, il instituera peut-être des séries de petites expériences pour les faire manifester. Mais si la faculté de l'analyse abstraite et si l'esprit de synthèse lui manquent, il ne deviendra pas un psychologue, pas plus que le créateur d'espèces ne deviendra un biologiste. Il restera un collectionneur de faits, d'anecdotes, un amateur de nuances fines, apte parfois à distinguer des qualités effacées et à mettre en relief des phénomènes souvent inaperçus, mais il ne fera ni, comme le savant, des synthèses abstraites, ni, comme l'artiste ou le romancier, des synthèses concrètes avec les éléments qu'il aura recueillis. Son esprit de système ira tout au plus jusqu'à lui permettre de caser ses faits dans les cadres que d'autres auront tracés, jusqu'à lui faire écrire des romans où les personnages ne vivront pas, mais où les remarques fines et ingénieuses pourront exciter l'intérêt, ou bien encore, comme l'art de vivre est un des plus mal, mais des plus universellement pratiqués,

à l'induire à se servir de ses observations pour se conduire dans l vie et traiter chacun selon sa nature. Mais ceci suppose déjà un pouvoir de synthèse assez considérable.

Le type élevé de l'observateur est déjà un type de critique. Classer, c'est comparer et voir des ressemblances et des différences. De plus on ne peut guère classer sans tâtonner, sans essayer diverses idées, sans examiner celles des autres ou celles qu'on eut soi-même jadis. Si nous supposons que ce côté de l'opération se développe nous avons le type critique. L'autre côté peut d'ailleurs subsister ou diminuer. Les critiques ont généralement quelque habitude de l'observation; cependant ils peuvent, à cet égard, ne présenter aucune supériorité.

A mesure que l'analyse se raffine et se développe, la synthèse qui l'accompagne et lui est nécessaire change aussi. Certaines destructions s'imposent aussi. Un critique fait forcément une œuvre synthétique en comparant et en jugeant. Mais cette opération, très variable d'importance selon les esprits et très faible pour quelques-uns, a encore pour but dernier une analyse, et comme telle peut se retrouver chez des esprits essentiellement analyseurs. Chez certains critiques le rôle de ces deux opérations semble interverti. Cela se passe de plusieurs façons. Les uns (comme Taine, par exemple, chez qui pourtant l'esprit d'analyse semble supérieur à l'esprit de synthèse) désirent surtout amasser des observations et des matériaux pour fonder des lois abstraites. (Comparer sur ce point Taine et Sainte-Beuve). Ici, quelque développé que soit l'esprit d'analyse, on ne peut dire qu'il puisse servir à caractériser complètement l'intelligence, puisque l'analyse, même mieux réussie que la synthèse, n'est considérée, et dans une certaine mesure à bon droit, que comme un moyen. D'autre part on rencontre ainsi des critiques qui ne sont critiques que par occasion, ou par une fâcheuse déviation dans l'emploi de leur intelligence. Ils manquent de l'esprit d'analyse, prennent leurs impressions comme elles leur viennent et nous les décrivent avec plus ou moins d'éloquence, sans prendre la peine de comprendre et d'analyser. Ceux-là sont essentiellement des systématiques, des esprits synthétiques. Les artistes, les poètes, les romanciers, qui essayent de juger les œuvres de leurs confrères, se bornent souvent à nous donner une réaction brutale et vive de leur personnalité devant une œuvre qu'elle ne peut s'assimiler. Aussi leur critique, parfois brillante et suggestive, ne répond nullement à ce que j'entends ici par ce mot, et je ne parle d'eux que pour mieux en préciser le sens.

Ce que la critique implique, c'est ce que j'appellerai l'intelligence

analytique. Cela se rapproche beaucoup de ce l'on entend souvent par le mot « intelligence » lorsqu'on le prend non pas dans un sens général pour désigner toutes les opérations de l'esprit, mais dans un sens spécial un peu vague et flottant selon les aptitudes de la personne qui emploie le mot, et qui va de l'esprit pratique à ce qui en est à peu près l'opposé. M. Paul Janet, dans son étude sur *les qualités de l'esprit*, a pris le mot intelligence dans le sens que j'indique ici : «... dans un sens plus limité, dit-il après avoir indiqué diverses acceptions possibles, comprendre est distinct de juger et d'inventer : je puis comprendre une question sans être capable de la résoudre, comprendre toutes les opinions sans en avoir aucune, comprendre une grande découverte sans être capable de la trouver soi-même. L'intelligence, telle que nous venons de la décrire, n'est autre chose que l'*ouverture* de l'esprit, l'aptitude à recevoir des idées : c'est une *réceptivité* plutôt qu'une faculté véritable; c'est pourquoi nous la considérons seulement comme la base d'un bon esprit; mais il faut y ajouter la faculté de décider. »

Cette faculté de comprendre, qui a besoin d'être complétée par la faculté de décider, c'est l'analyse qui a besoin d'être complétée par la synthèse. Sans doute la compréhension complète impliquerait le jugement et l'invention, mais dans le sens restreint où nous le prenons pour désigner une classe de phénomènes assez nets et assez fréquents, elle désigne autre chose et c'est pour cela qu'elle est essentiellement analytique. Ce n'est pas qu'elle n'implique des synthèses déjà assez considérables, des jugements et quelque invention, mais ces jugements, cette invention, ces synthèses, sont subordonnées à l'analyse, l'opération de l'esprit aboutit à faire subsister dans l'esprit des éléments de croyances, des idées, non des croyances, des synthèses d'idées organisées et durables.

L'intelligence analytique consiste surtout à reproduire en soi les idées des autres, comme l'observation reproduit les phénomènes extérieurs quelconques. Elle est une sorte d'observation indirecte plus complexe et plus délicate, parce que les faits qu'elle fait revivre dans l'esprit sont induits et non directement perçus par l'esprit, mais entre l'intelligence analytique et l'observation des idées et du caractère d'autrui, il n'y a aucune distinction importante à faire, sinon que la première paraît supposer une synthèse un peu plus compliquée en général, une plus grande pénétration. On conçoit qu'un observateur ne soit pas intelligent. L'homme intelligent interprète, c'est-à-dire synthétise plus que l'observateur pur. Mais les systèmes qui se forment ainsi en lui restent isolés ou presque, ne s'unissent point en un vaste édifice de pensées; cela semble indiquer plutôt une

insuffisance dans la synthèse que l'existence positive de l'analyse, mais si l'on réfléchit à la façon dont les idées se forment et aux distinctions nombreuses que l'intelligence exige non moins que l'observation, on verra mieux le rôle de la décomposition mentale. Les synthèses insuffisantes de l'intelligent ne peuvent guère s'établir que sur des éléments (perceptions, images ou idées détachées d'un ensemble coexistant ou préexistant.

On peut donner comme réalisant à peu près ce type d'intelligence certaines personnes à l'esprit capable d'assimilation qui reflètent les diverses opinions de leurs divers milieux, sans les condamner et sans les discuter. Elles comprennent parfois assez vite ce qu'on dit, font preuve de quelque finesse, émettent des remarques prouvant qu'elles ont assez bien saisi l'aliment offert à leur esprit et ne vont guère au delà. Souvent elles sont amenées à émettre sans s'en apercevoir des opinions contradictoires; elles changent de manière de voir en changeant de milieu du matin au soir. Dirai-je que cette forme d'intelligence est essentiellement féminine? Ce serait peut-être faire tort à trop d'hommes.

Il semble que certains critiques ont borné à cet idéal leur conception de leur art. Ils sont souvent ce qu'on appelle des « dilettantes ». Le dilettantisme est essentiellement analyseur. Chez les individus en qui la sensation et la perception ou même l'image étouffent un peu l'idée, il donne des types divers de jouisseurs sur lesquels j'aurais à insister davantage si j'examinais l'analyse et la synthèse dans les sentiments et les tendances au lieu de rester dans le domaine de l'intelligence. Ce sont des types qu'on a pu voir soit représentés soit étudiés dans la littérature d'il y a quelques années. La recherche des sensations sans souci de la moralité correspond à la recherche des idées sans souci du système et de la logique, et la vogue du type littéraire du jouisseur conscient, du « strugleforlifeur » (qui correspond cependant ou peut au moins correspondre à une plus forte synthèse) a coïncidé avec une prédominance marquée de l'esprit d'analyse, le discrédit de la métaphysique et des larges synthèses, le déclin des vieilles croyances. L'observateur ou le collectionneur qui se délectent de leurs petites constatations se rattachent au même type abstrait que nous trouvons représenté, dans une autre sphère, par l'amateur d'idées qui cherche à comprendre et s'abstient de juger.

Le dilettantisme voulu implique aussi sa synthèse spéciale, et cette synthèse, comme dans les autres cas que je viens d'examiner, est subordonnée à l'analyse, puisqu'elle est consacrée à la préparer, à la produire et à la justifier. Elle a ceci de particulier

qu'elle est d'ordre émotionnel autant que d'ordre intellectuel.

Et souvent ce caractère fait dévier l'intelligence du dilettante. Certains esprits incapables d'arriver à un jugement suffisamment ferme emploient toutes leurs forces à analyser et à comprendre. Ils pensent que pénétrer la pensée des autres est le véritable emploi de l'intelligence du critique; il ont abandonné — par esprit critique et par analyse — les opinions reçues que l'éducation et le premier milieu leur avaient suggérées et n'ont pas su les remplacer. Ils se bornent donc à peu près à s'adapter à l'œuvre qu'ils étudient, à l'auteur qu'ils tâchent de comprendre, et, s'ils n'arrivent guère à entrer tout à fait dans l'esprit des autres, au moins en donnent-ils d'ingénieuses analyses et en reproduisent-ils des fragments intéressants.

Seulement ils ne peuvent pas se déprendre d'eux-mêmes. Et s'ils ont abandonné toute idée générale préconçue, s'ils n'ont pas eu la force de s'en créer de nouvelles, ils ne se sont pas dépouillés de leurs goûts, de leurs opinions instinctives et irréfléchies. Comme on ne peut guère sortir un peu de sa personnalité qu'en réalisant en soi quelque chose de supérieur qui la dépasse et la domine, les principes directeurs des idées risquent d'être remplacés, quand ils disparaissent, par de simples fantaisies, des goûts plus ou moins étroits, des préjugés d'autant plus tenaces qu'ils sont inaperçus et que l'esprit se fait gloire de n'en point avoir conservé. Et nous voyons ainsi parfois cette largeur d'esprit un peu factice et simulée qui s'enorgueillissait de tout admettre et de tout comprendre aboutir à un dilettantisme étroit où triomphe simplement le goût personnel du critique. La critique sans principes la plus impartiale se transforme en critique « impressionniste ». La forme la moins individuelle de l'analyse peut engendrer la forme la plus individuelle et la plus étroite de la synthèse. On sait assez par quels hommes de talent la critique analytiquement intelligente a été tout récemment représentée. L'un d'eux a paru revenir depuis à des opinions choisies peut-être assez mal, mais qui contrastaient fort avec les assertions contenues dans ses premiers travaux. Un autre me paraît avoir manifestement subi l'évolution que je signale ici. Ses premières études soignées, fouillées, paraissaient inspirées par le seul désir de comprendre et de bien voir. Peu à peu sa personnalité, ses goûts, ses fantaisies mêmes envahirent sa critique, qui devint un mélange d'affirmations très nettes et de déclarations sceptiques, selon que l'auteur faisait appel à ses impressions personnelles ou qu'il constatait le peu de rigueur de ses théories générales et le peu de solidité de ses croyances littéraires.

Quelquefois le critique, au lieu de manquer d'idées générales — il n'en manque jamais complètement — emprunte simplement celles de son milieu, de sa famille, de son monde. Ce cas ne diffère pas essentiellement du précédent. Au lieu d'un impressionnisme individuel nous avons une sorte d'impressionnisme moins personnel et plus représentatif d'un groupe, qui n'indique pas une synthèse plus puissante et qui suppose encore l'analyse sur laquelle se fonde toute critique. Au lieu de se borner à collectionner les faits littéraires, historiques, psychologiques, etc., le critique les éprouve à l'aide d'un réactif tout préparé ; mais il ne se préoccupe guère de les combiner. Le système reste peu vivant et comme extérieur aux faits. Ce type de critique ne se signale en général par aucune largeur d'esprit. De la vivacité parfois, de l'esprit souvent médiocre et sans portée, une souplesse assez superficielle. M. de Pontmartin fut, en littérature, un critique de ce genre-là.

Si, au contraire, le critique n'a pas de système tout fait, il se fera peut-être une méthode, sinon un système, de son manque de synthèse, et sera un sceptique. Le sceptique et le dilettante se touchent, et l'un est comme une variété de l'autre. Le sceptique qui présente le type de l'intelligence analytique peut faire preuve d'esprit scientifique, mais, en général, il en manque plutôt, et sa méfiance de la synthèse est plutôt de l'impuissance que de la sagesse. Il se caractérise surtout par son adresse à laisser vivre en lui des idées opposées inconciliables, en sachant bien montrer leur opposition, mais non la résoudre et en voir la nature essentielle et les fondements solides ou caducs. Aussi tout en présentant parfois les apparences du scepticisme scientifique, le scepticisme par défaut de synthèse en diffère profondément. Un type discuteur peut se rattacher au type du sceptique. Ce n'est pas celui chez qui l'association par contraste produit des idées opposées qui se réduisent l'une l'autre et finissent par s'unir en se modifiant, ou chez qui la prédominance d'une croyance directrice se manifeste, toujours selon le même mode d'association, par un examen rigoureux et hostile de toute idée qui viendrait la contrarier. Le discuteur qui se rattache au type de l'intelligence analytique, et manque d'esprit de synthèse, est une sorte de sceptique actif. Tandis que le sceptique oppose les idées sans entrer dans leurs détails et les repousse toutes un peu en bloc, le discuteur les démonte, les analyse davantage encore, et se plaît à en montrer les points faibles.

L'intelligence des idées, sous la forme étroite que nous venons de voir, ne saurait évidemment suffire au critique. Sa fonction propre est de juger, c'est-à-dire de comprendre d'une manière un peu plus

complexe et un peu plus synthétique que le dilettante ou le sceptique, qui en tant qu'ils comprennent jugent aussi, mais qui restreignent fort le domaine du jugement.

Un peu plus haut que les types précédents nous trouvons les critiques scientifiques, les critiques qui se sont fait une méthode plus ou moins rigoureuse, et qui tout en ayant plus souci de ramasser des documents, de les dégrossir et de les éprouver, plutôt que de les employer à quelque vaste construction, ne manquent pas à l'occasion d'esprit de synthèse et en tout cas poussent l'analyse rigoureuse bien plus loin que l'homme intelligent ou le dilettante.

Sainte-Beuve, en littérature, est un des représentants du type. Il y a d'ailleurs plusieurs parts à faire dans son œuvre, et dans son esprit. Je laisserai un peu de côté l « 'homme de goût » qui jugeait au point de vue littéraire, et qui se laissait influencer un peu trop, surtout à l'égard de ses contemporains, par ses sympathies et plus souvent peut-être par ses haines et ses rancunes, qui tout en faisant effort pour deviner et comprendre les nouveaux courants qui se formaient à côté de lui, les méconnaissait cependant, et s'effarouchait trop de la force et de l'originalité, tandis qu'il se complaisait à vanter des médiocrités discrètes et distinguées. D'autre part la synthèse abstraite lui resta à peu près étrangère. Il n'est pas philosophe, et ne construit pas de systèmes, il s'en méfie au contraire et d'ailleurs il manie assez médiocrement les abstractions. Ses idées sur l'ensemble des choses, car il en a eu, restent assez simples, et leur ensemble est un peu lâche. Il fut un peu inquiété par la rigueur singulière et sans précédents que Taine voulait introduire dans la critique littéraire, et pourtant les idées de Taine se rapprochaient fort au fond de celles qu'il aimait Mais il relève surtout de mon étude par deux tendances remarquables et originales de son intelligence : il voulait d'une part rattacher l'œuvre à l'homme au lieu de la considérer en soi comme un tout, et, dans une certaine mesure l'homme à son milieu, d'autre part il eut l'intuition et le désir d'une sorte d'histoire naturelle des esprits qui aurait donné à ses études et aux études sur l'esprit de l'homme en général une sorte de cadre scientifique et aurait classé les intelligences en groupes doucement systématiques.

Il avait en effet le sens de la synthèse concrète et savait reconstruire patiemment un individu. Et cependant, dans les travaux de ce genre, la tendance analytique de son esprit se montre encore. Il ne trace guère de portrait d'ensemble en quelques traits principaux rapidement menés, mais il accumule patiemment les détails, les touches et les retouches et l'ensemble se construit peu à peu par le

minutieux ajustement des éléments divers qu'il recueille avec soin et qu'il sait chercher partout avec un zèle intelligent et perspicace. Encore souvent, après plusieurs années, revient-il sur un portrait pour en modifier les traits, en sorte que le lecteur est obligé d'opérer pour son propre compte la synthèse définitive. Aussi ses livres peuvent-ils être un excellent répertoire de renseignements et d'idées de détail même pour qui arriverait à des conclusions autres que les siennes, et sans doute ils sont surtout cela. Mais en rattachant l'œuvre d'art à son auteur, et l'auteur à son époque, il a fait preuve d'un sens synthétique spécial qu'il serait injuste de ne pas reconnaître et de ne pas louer. Et comme cette synthèse repose sur de longues analyses, Sainte-Beuve peut servir à bien montrer la progression de l'analyse et son rôle qu'elle n'arrive jamais à remplir complètement chez les analystes.

L'esprit d'analyse tient dans la critique érudite, philosophique ou historique, dans la critique philosophique aussi la même place que dans la critique littéraire. La minutie et la rigueur de l'observation, la décomposition des ensembles, la recherche du détail exact, la précision dans les rapprochements en sont les conditions premières. Déterminer la teneur vraie d'un texte ou son sens, apprécier lentement des témoignages, discuter le degré de probabilité d'un fait ou l'interprétation psychologique d'un acte, cela suppose un travail d'analyse ardu et patient, tout à fait différent du travail synthétique du poète qui, partant d'un fait quelconque, aboutit sans analyse et sans critique à de merveilleuses constructions d'images et d'idées qui n'ont rien de commun avec l'exactitude historique. Si l'on veut un exemple remarquable de l'esprit d'observation et d'analyse très bien employé je rappellerai un travail où M. Clermont-Ganneau dévoila les fraudes de Shapira, le faussaire ingénieux qui était parvenu à placer dans des musées estimés et de considérables bibliothèques les produits de son industrie. Les érudits nous donnent en général de très bons exemples d'esprit analytique, et presque tous en montrent la prééminence. Les travaux de quelques contemporains révèlent même parfois un dédain excessif de la synthèse et de la généralisation. Des philologues ont montré les beaux résultats de l'esprit d'analyse, de l'observation minutieuse et restreinte et de remarques de détail. Je signalerai, par exemple, les travaux d'Arsène Darmesteter ou de M. Gaston Paris. Ceux de Littré, ses études sur a langue française et son grand dictionnaire pouvaient être encore indiqués. Littré avait le goût des idées générales et de la synthèse, mais il y était médiocrement habile, et sa façon d'adopter et de restreindre la doctrine de Comte, comme la manière dont il s'en servait

ensuite, décèle bien plutôt les facultés de l'analyste et de l'observation que celles du philosophe.

Quelquefois cependant il arrive que l'érudit possède l'esprit synthétique. Alors parfois ses analyses lui servent à préparer des synthèses et l'érudit se double d'un philosophe. Ce fut le cas de Fustel de Coulanges. « En histoire, a-t-il dit, au moins autant qu'en toute autre science, on n'arrive à quelque synthèse qu'à force d'analyse. » Et dans le même écrit, il parlait des dix-neuf ans passés à tâcher de comprendre la formation du régime féodal. « J'y travaille, ajoutait-il, suivant la même méthode qui m'avait servi, dans les douze années antérieures de ma vie, à chercher les principes constitutifs des sociétés grecques et romaine, c'est-à-dire par l'étude directe des documents et l'observation du détail [1]. » Mais Fustel de Coulanges crut pouvoir arriver à la synthèse et l'on sait quel magnifique monument il éleva. D'autres, par timidité ou par scrupule, se retiennent et n'emploient pas leurs facultés. Peut-être est-ce le cas pour quelques uns de ceux que l'on pourrait citer comme exemple du type de l'analyste. Mais cela est difficile à établir. Franz Waepke, que Taine a fait connaître à bien des gens qui l'eussent ignoré sans lui, paraît avoir été de ceux qui sacrifient volontairement la synthèse. « Je ferais bien un système... il n'y faudrait qu'un peu d'invention et peut-être en suis-je capable tout comme un autre ; mais à quoi bon, puisque mon système ne serait pas prouvé et pourquoi perdrais-je mon temps à me duper avec des phrases? » Il pensait que tous les jugements d'ensemble sur l'ancienne histoire des mathématiques et sur le passage des sciences anciennes aux sciences modernes doivent demeurer en suspens encore pour un ou deux siècles. « Il croyait que pendant bien longtemps tout travail fructueux doit se réduire comme au siècle de Casaubon et de Scaliger, à la publication des manuscrits. Il s'était enterré lui-même dans ce labeur ingrat et pénible; il avait publié, corrigé, annoté plusieurs traités mathématiques des Arabes ; au moment où la mort est venue, il éditait l'ouvrage d'un mathématicien arabe qui, au xe siècle, est allé dans l'Inde et dont le livre nous montre l'état des sciences dans les deux pays. Il comptait employer cinq ans à ce travail [2]. »

1. Fustel de Coulanges. *Recherches sur quelques problèmes d'histoire*. Préface. En comparant Fustel de Coulanges à Michelet, on voit la différence de type que produit la prépondérance d'un élément. L'un et l'autre furent avides de documents et puissants dans la synthèse. Mais tandis que le premier est sensiblement équilibré, chez le second c'est la synthèse et la synthèse passionnée qui l'emporte décidément. Les détails sont subordonnés à l'ensemble, ils sont peu considérés pour eux-mêmes et n'ont guère d'existence propre.

3. Taine. *Nouveaux essais de critique et d'histoire*, p. 386-387.

L'esprit de synthèse est généralement remplacé en ce cas par l'esprit de méthode, qui en est une sorte de succédané. Bien entendu il ne s'agit pas généralement alors d'inventer une méthode. Cette création est un acte synthétique qui exige le rapprochement et la systématisation de nombreuses idées et de désirs parfois importants. Il s'agit simplement de comprendre une méthode et de l'appliquer, ce qui laisse beaucoup plus de place à l'observation et à l'analyse. Remarquer, distinguer, reconnaître, ce n'est qu'une forme assez faible et incomplète de la synthèse mentale, et qui laisse les éléments de l'analyse assez libres pour entrer dans des combinaisons très variées. Seulement, chez quelques érudits, l'analyse paraît être érigée en principe absolu, si bien que ces éléments, qui n'ont été isolés et retaillés avec soin que pour que la construction définitive en soit mieux achevée et plus solide, finissent par être aimés pour eux-mêmes, précisément parce qu'ils ne sont engagés dans aucune construction, et par être empêchés d'y entrer. L'analyse poussée à l'extrême leur donne autant de rigidité que la synthèse trop prompte et trop raide. Il se produit, si l'on peut dire, une sorte de synthèse éparpillée, les éléments, au lieu d'être unis dans un système, sont unis dans l'absence de système, c'est-à-dire arrêtés dans leur état actuel par les tendances de l'esprit à ne pas opérer de synthèse, pour l'idée fortement établie que tout système est mauvais. Mais c'est là un inconvénient qui ne nuit qu'à l'analyste, ses matériaux, rigides pour lui, sont utilisables par d'autres bien plus aisément que ceux qui sont employés à des synthèses prématurées.

La prédominance de l'analyse, l'intelligence analytique, la critique se retrouvent chez les littérateurs et les artistes comme chez les critiques littéraires ou philosophiques. Les éléments, les idées, les documents, les faits observés, recueillis, ébauchés et critiqués peuvent, au lieu d'être présentés sous une forme critique ou historique, être assemblés en des œuvres d'art où la synthèse est relativement peu considérable. En littérature nous aurons le type du romancier qui fait des études plutôt que des romans, qui sacrifie l'ensemble au détail et la vie de ses personnages à la finesse des aperçus ou à l'ingéniosité, parfois à la profondeur des remarques. Stendhal jadis, M. Paul Bourget aujourd'hui, peuvent être, avec quelques réserves, rattachés à ce type. *Adolphe* de Benjamin Constant, *Dominique* de Fromentin, sont des produits de l'esprit d'analyse. Pour mieux préciser, disons que Balzac montre une puissance de synthèse au moins égale à l'acuité de son analyse et que chez M. Zola le goût de l'ensemble paraît bien l'emporter sur le souci des détails.

En peinture, il me semble que nous pouvons établir des distinc-

tions analogues. L'art de Delacroix, par exemple, est plus synthétique que celui d'Ingres en ce qui concerne la couleur. Combiner les tons et les associer de façon à produire un effet d ensemble frappant et des oppositions, des mises en valeur réciproques, même des transformations des couleurs rapprochées, cela représente évidemment une opération synthétique et s'oppose à la recherche du « ton local » plutôt analytique. Mais la synthèse de la couleur n'est pas la seule. La composition est encore une synthèse accessible aux peintres et qui permettrait de les différencier. Il en est qui éparpillent l'intérêt et qui soignent leurs détails avec amour, d'autres qui paraissent viser au contraire à donner une idée d'ensemble et à tout rattacher à un point central. Les premiers sont plutôt analystes et les derniers amis de la synthèse. Puvis de Chavanne représenterait un art synthétique, Gustave Moreau serait (à ce point de vue) un équilibré, et nous trouverons des analystes chez les Hollandais, Steen, par exemple, et peut être, Gérard Dow. Je vois encore des effets de l'esprit d'analyse dans l'amour de quelques artistes pour des effets de détail, le souci de peindre spécialement un reflet, l'exposition de ce qu'on pourrait comparer à des notes de littérateur. (Je songe en écrivant ceci à l'exposition que fit l'an dernier M. Claude Monet de vues de paysages et de monuments pris à diverses heures du jour et dans des conditions d'atmosphère différentes, mais cela ne suffirait pas à classer définitivement un peintre).

En musique on peut remarquer encore la science du génie synthétique et du génie analytique, de celui qui subordonne l'ensemble au détail, ou de celui qui subordonne les détails à l'ensemble. La vieille conception de l'opéra était une synthèse avortée, que le génie de Wagner a reconstituée sur d'autres bases, et le morcellement d'une partition en morceaux séparés montrait plutôt le développement de l'esprit d'analyse, surtout chez les imitateurs qui s'inspiraient des œuvres d'autrui et chez qui l'on pourrait reconnaître les effets de l'observation et de l'étude qui n'aboutissaient pas à la création puissante.

Nous sommes avec tout cela sur un autre domaine que celui de la critique. L'analyse mène jusqu'à des créations déjà importantes, avec l'aide de la synthèse évidemment, mais de manière à garder la première place. La science, la philosophie même peut nous montrer une prédominance très marquée de l'esprit d'analyse sur l'esprit de synthèse. Le savant d'esprit analyseur est l'analogue de l'érudit, il observe et classe, il expérimente et il note; il arrive ainsi à des constatations importantes et au dédain de la théorie (à laquelle cependant pourrait le conduire une analyse plus fouillée). Le même

zèle pour l'analyse qui a guidé nos érudits et nos critiques a conduit aussi quelques-uns de nos savants. Le cri de Magendie : « des faits sans aucun mélange de raisonnement » montre l'exagération de cette tendance, visant un idéal impossible et contradictoire. Par réaction contre des généralisations vagues et prématurées, contre des constructions à bases trop frêles, la psychologie expérimentale contemporaine a mené plusieurs de ses adeptes vers la prédominance excessive de l'esprit de détail.

La philosophie même, qui semble impliquer pourtant l'ampleur de la construction théorique, a retenu des esprits merveilleusement doués pour l'analyse, bien moins heureux dans la synthèse. Hume et Stuart Mill peuvent servir d'exemples. C'est que l'on arrive sinon à la construction proprement dite, mais à la généralisation aussi bien par l'analyse, que par la synthèse. L'abstraction, qui est une forme de l'analyse est la voie de la généralisation. Quand ses produits sont considérés en eux-mêmes ou simplement comparés, critiqués, retenus à l'état libre pour ainsi dire, et plutôt dégagés de leur gangue qu'engagés dans de nouveaux systèmes, ils donnent lieu à des théories où l'esprit d'analyse reste prédominant, bien que, comme toujours, leur formation soit, à quelques égards, une véritable synthèse.

On comprend que l'analyste puisse montrer une véritable originalité et, de fait, Hume fut certes un penseur très personnel. De plus, certaines parties de la philosophie requièrent spécialement son emploi ; non seulement tout ce qui est examen, critique, discussion de systèmes, mais tout ce qui se rapporte aux vérités abstraites dernières, la théorie de la connaissance, comme on l'a généralement entendue, la différenciation des phénomènes, l'établissement des catégories. l'interprétation rigoureuse de certains faits très généraux et très abstraits, de la substance et du phénomène, du déterminisme et de la liberté, etc. D'une façon générale on retrouve la prépondérance de l'analyse dans toutes les recherches qui ont pour but de dégager un fait général ou une loi abstraite, de le débarrasser de la couche concrète qui le recouvre pour le montrer en soi, dans sa forme essentielle. C'est là une opération évidemment philosophique et qui ne constitue qu'une partie de la philosophie, mais une partie essentielle.

Stuart Mill fut certainement un représentant éminent du type de l'analyste. Bien que son pouvoir de synthèse ne fût certes pas nul, l'analyse était sa faculté principale. Aussi sa pensée prenait-elle volontiers la forme de la critique, et ses idées originales mêmes, outre qu'elles se mêlent très souvent à ses discussions, et qu'elles en sor-

tent, semblent toujours provenir surtout d'une décomposition de phénomènes, d'une analyse des choses ou surtout des idées dont Mill cherche à garder l'essentiel. La tendance à l'analyse, à la discussion, à l'observation des idées s'affirme puissamment dans le gros livre sur la philosophie de Hamilton, mais elle ne triomphe guère moins dans ses autres écrits, depuis la *Logique* jusqu'aux *Mémoires*. Les idées générales, ce qu'on peut appeler son système, il les construit souvent plutôt par des séries d'analyses, de rectifications et de critiques que par des synthèses directes. Même, quoiqu'il ne soit pas dépourvu de génie et d'invention, le goût et le pouvoir de critiquer sont tout à fait éminents chez lui. Son éducation avait dû fortifier ce penchant. On sait que, dans sa jeunesse, Mill s'oublia un jour jusqu'à dire qu'une chose pouvait être bonne en théorie et mauvaise en pratique. Son père intervint vivement et lui fit comprendre quelle honteuse ignorance et quelle grave inintelligence des choses révélait un pareil propos. Aussi à douze ans, je crois, Stuart Mill composait un traité où étaient exposées et comparées les diverses constitutions politiques de Rome. Je ne sais si cette crise qui le tourmenta si fort vers ses vingt ans, ce profond ennui, ce dégoût universel qui l'accablèrent, ne doivent pas se rattacher, n'ont pas été causés ou traduits par l'abus de l'analyse. Il semble bien que ce qui lui manquait à ce moment-là, c'était l'esprit de synthèse sous toutes ses formes et qu'il en sentit douloureusement la faiblesse.

La réalisation même de l'idéal qu'il s'était formé ou laissé suggérer le laissait, dit-il, assez indifférent. Si l'on y réfléchit, l'indifférence, le dégoût, l'ennui ce sont les marques de l'impuissance de l'esprit pour les synthèses de l'action et de la pensée. Mais ils peuvent s'accommoder d'une assez grande aptitude à l'analyse. Les grands ennuyés, les grands dégoûtés que nous fait connaître l'histoire de la littérature sont souvent des analystes remarquables.

Pour mieux fixer les idées sur les analystes et les esprits synthétiques ou philosophiques, on pourrait citer bien d'autres exemples encore. Kant fut surtout un analyste; Hegel, au contraire, fit preuve de force synthétique; Hume, Condillac, Jouffroy se rattachent aux analystes; Cousin eut du goût pour la synthèse, du goût plus que de l'aptitude, et ses synthèses restèrent superficielles et souvent verbales [1].

D'ailleurs il n'est pas toujours facile de faire la distinction. Il est des esprits au sujet desquels on peut hésiter. Ici, comme partout, il y

1. On trouve, dans le livre de Taine sur les philosophes classiques au XIXe siècle, un bon exposé de la méthode analytique et de la méthode synthétique en philosophie, avec deux jolis portraits des représentants de ces deux méthodes.

à des simulations, instinctives ou volontaires. Le procédé visible de l'esprit ne traduit pas toujours de la même manière sa marche intime et son procédé familier. Un analyste peut se donner jusqu'à un certain point les apparences de l'esprit de synthèse. Comme, d'autre part, toute opération mentale comprend une part de décomposition et une part de recomposition, cela peut donner lieu à des difficultés. Spinoza peut prêter à la discussion. Son procédé paraît analytique, puisqu'il part de définitions et qu'il en tire, *more geometrico*, ce qu'elles contiennent. Cependant, comme il n'en extrait les éléments que pour les engager aussitôt en d'autres synthèses, comme il accumule les lois, les propositions générales en les rattachant continuellement les unes aux autres, comme les produits de la décomposition, les éléments du système ne restent jamais flottants chez lui et pour ainsi dire à l'état libre, il semble que la synthèse l'emporte et que Spinoza fut surtout en somme une intelligence synthétique abstraite. Peut-être est-ce surtout le procédé d'exposition qui pouvait faire croire à la prédominance de l'analyse et son point de départ est-il déjà le produit d'une longue synthèse. Ce qui constitue la prédominance de l'analyse, ce n'est pas tant l'activité, et le nombre, la finesse des décompositions, que la vie relativement indépendante de leurs produits, l'existence pour elles-mêmes des idées qui ne se coordonnent point en systèmes.

Cela suffirait à montrer que si l'analyse est utile ou indispensable au philosophe, si elle peut même être la principale qualité de très grands penseurs, et si parfois elle est le seul procédé qui puisse être employé en un état déterminé de nos connaissances, cependant elle n'est, à un point de vue d'ensemble, qu'une partie de l'opération du philosophe. On est également exposé à en méconnaître ou bien à en exagérer la valeur. Observation, critique, compréhension analytique, abstraction et synthèses diverses, autant d'opérations que chacun, selon ses aptitudes propres, cherche à pratiquer et vante trop exclusivement, en méprisant implicitement ou non celles qu'il n'aime pas, qui pourtant sont bien souvent nécessaires l'une à l'autre et qui, en tout cas, ne donnent l'une sans l'autre que des résultats incomplets, quand elles n'aboutissent pas à des avortements.

III

La prédominance de l'analyse, sous les formes générales que je viens d'indiquer, s'accompagne généralement de certaines qualités comme de certains défauts de l'esprit. Les corrélations qu'on peut

indiquer n'ont d'ailleurs rien d'absolu. Je disais, par exemple, tout à l'heure, que la précision peut accompagner l'esprit d'analyse, mais ni tous les analystes ne sont précis, ni tous les esprits précis n'offrent une prédominance marquée de la fonction analytique. De plus, voici comment la corrélation doit être comprise : les qualités spéciales de l'analyste ne sont pas des vertus qui viendraient s'ajouter en lui à la faculté d'analyse ; elles sont le résultat de la cause de cette faculté, ou plutôt elles sont la manière dont il emploie cette faculté. En tenant compte de ces observations, voici ce qu'on peut dire, à mon avis, sur la question.

Les qualités et les défauts qui se rattachent plus ou moins étroitement à la prédominance de l'analyse peuvent se ranger en trois groupes principaux correspondant aux principaux effets de l'analyse. Le premier groupe se rattache à l'analyse comme distinguant surtout les éléments ténus des idées, le second à l'analyse comme mettant en vue les éléments cachés des idées, le troisième à l'analyse considérée surtout comme permettant la vie relativement indépendante et plus ou moins prolongée des mêmes éléments.

La décomposition des idées, l'attention portée sur leurs éléments donne certaines formes de la finesse, très variables selon la nature de ces éléments, la façon dont l'analyse s'opère et la nature de la synthèse qui s'assimile les éléments détachés de l'ensemble primitif. Celui qui sait remarquer les détails, rapprocher des idées ou des choses assez différentes, mais qui se ressemblent par certaines particularités, faire ressortir, au milieu d'un ensemble, des points qu'un esprit ordinaire n'aperçoit pas, celui-là fait preuve de finesse, et, en même temps que d'aptitude à l'analyse, aptitude d'autant plus spécialisée qu'il ne se sert pas des éléments isolés par lui pour construire un autre ensemble, mais qu'il les considère à peu près en eux-mêmes, dans leur indépendance nouvelle. Finesse d'observation, finesse de discernement, finesse de perception, sous quelque forme que nous prenions cette qualité, nous reconnaissons qu'elle dépend essentiellement de la séparation d'un caractère peu apparent à première vue d'avec ceux que l'expérience lui joint. Il y a de la finesse à remarquer chez un homme les symptômes fugitifs d'un trait de caractère qui contraste avec ceux qu'il montre le plus souvent, à discerner une petite différence entre des nuances semblables, à remarquer dans une harmonie un désaccord presque imperceptible, à noter chez un auteur des procédés dissimulés, et à s'en tenir là. Assurément il y a d'autres formes de la finesse, mais je signale ici celle qui se rattache à la prédominance de l'analyse. L'acuité n'est guère qu'une finesse supérieure. Un esprit aigu ou subtil ne diffère

que par le degré d'un esprit fin et les mêmes remarques s'appliquent à son cas. La délicatesse est une forme spéciale de la finesse; elle suppose, en plus de la qualité intellectuelle, une sorte de qualité morale; on peut être fin sans être délicat — c'est le cas de quelques personnes rusées, — mais elle implique la finesse, et, au même degré, dans les mêmes conditions qu'elle, l'usage de l'analyse.

La précision et la netteté sont encore des qualités que l'on peut rapporter à l'analyse. Elles impliquent que l'esprit débarrasse ses idées des petits éléments secondaires qui les encombrent un peu, qui nuisent à leur pureté, qui, en les compliquant parfois avantageusement, risquent de les embarrasser dans des associations inutiles ou dangereuses, induisent en des confusions troublantes. Condillac, Stuart Mill, sont des modèles de cette netteté qui ne se confond pas toujours avec la clarté apparente comme pourraient le démontrer les ouvrages de M. Renouvier, où la précision est si remarquable. Taine donne encore un bon exemple de la précision de l'esprit. Chez tous les penseurs qu'on pourrait rapprocher à cet égard, on voit le souci constant de déterminer par de rigoureuses analyses le sens exact et précis qu'il entendent donner aux mots dont ils se servent, en écartant les associations lâches et enveloppantes, les sens suggérés par des analogies vagues, par des rapprochements illogiques, quoique naturels, qui rendent confuses dans la plupart des esprits les notions qu'ils étudient.

Voilà un ensemble de qualités qui se rattachent étroitement à l'aptitude de l'esprit à isoler les détails des choses et des idées, à les considérer en eux-mêmes. Cette même aptitude n'est pas moins étroitement reliée à des défauts tout aussi nets. D'abord ces défauts peuvent provenir d'un mauvais usage des qualités ou de leur exagération. La finesse excessive, si la largeur de la synthèse ne la vient corriger, peut dégénérer en affectation insupportable, en tendance nuisible aux petites remarques continuelles, sans portée et sans saveur; la subtilité en obscurité et en fragilité, en faiblesse d'esprit. Mais, de plus, certains défauts un peu différents de ceux-là menacent encore les analystes. Parfois c'est une minutie extrême, parfois une sorte de myopie intellectuelle; c'est encore une étroitesse spéciale qui rend l'esprit incapable de concevoir un ensemble un peu large, et qui le porte à dédaigner *a priori* tout emploi des éléments qu'il a lui même soigneusement polis; c'est encore la sécheresse qui s'attache parfois à la précision, qui est simplement peut-être la précision employée hors de propos. Si, en effet, des associations un peu incohérentes et flottantes peuvent rendre une idée impropre à figurer dans un raisonnement rigoureux, inversement la suppres-

sion de ces associations l'oblige à rester en dehors d'une œuvre d'imagination et parfois nuisent singulièrement à la naissance et au développement même des idées abstraites. L'invention suppose presque toujours quelque incohérence et quelque manque de précision. Que des religions aient dû leur origine à d'inconscients calembours ou à des observations grossières ou incohérentes et mal interprétées par l'homme primitif, on voit bien tout ce que l'analogie, dans sa forme la plus fruste, a pu donner de fraîcheur et de force à la fois à l'esprit humain. La logique spéciale de l'artiste et du poète se traduit généralement par des associations qui paraîtraient incohérentes à une raison étroite et qu'une raison supérieure justifie. Une analyse trop exacte et trop précise qui déterminerait trop rigoureusement le sens des mots n'empêcherait pas seulement l'art et la poésie, elle nuirait même à la science si des théories justes, si des conceptions durables ont dû parfois, pour une part, leur origine à des hardiesses excessives de l'imagination, et si elles ont, à leurs débuts, témoigné de plus de luxuriance et de vigueur que de logique et de régularité, ce qui n'est pas sans exemple, il s'en faut. Rien, au reste, ne montre plus visiblement les inconvénients de l'analyse, de la sécheresse et de l'extrême précision que les poésies des auteurs à l'esprit exact et étroitement précis. Le XVIIIe siècle en est infesté; Ponsard et Augier ont fait récemment des débauches de prosaïsme et de platitude qui se rattachent au même manque d'imagination, c'est-à-dire à une raison étroite et mal comprise, à la sécheresse des idées trop dépouillées de leur riche et vacillant cortège d'images.

La profondeur, la pénétration forment un second groupe de qualités qu'on peut encore rattacher à l'exercice de l'analyse. Il ne s'agit plus de remarquer des éléments déliés des choses et des idées, mais d'aller découvrir l'élément essentiel plus ou moins caché, de mettre en relief un élément prédominant, celui auquel les autres se coordonnent et dont ils dépendent, celui qui résume tout un ensemble parce qu'il le gouverne. La profondeur que produit l'analyse, la pénétration qu'elle donne à qui sait l'employer et qui résulte de l'abstraction, de l'observation, ou de la compréhension, ne va pas sans une synthèse plus marquée que la finesse ou la délicatesse. Seulement la synthèse peut-être subordonnée à l'analyse. Voir profondément une situation, c'est non seulement en comprendre les détails, mais c'est surtout comprendre l'élément qui les domine et sur lequel il faudra agir. La décomposition mentale s'accompagne donc d'une recomposition idéale, de l'intelligence des rapports qui relient étroitement les éléments qu'on a considérés à part, mais l'analyse peut être la principale qualité de l'esprit profond. C'est

peut-être là ce qui différencie la profondeur, surtout analytique, de la grandeur, surtout synthétique. L'esprit profond saura reconnaître par exemple la cause cachée d'un malaise social, et, s'il a de la grandeur, il combinera son idée avec les résultats d'autres recherches faites par lui ou par d'autres, imaginera un remède, concevra de nouvelles organisations.

La pénétration ne paraît guère différer de la profondeur que par l'importance. Ce que l'esprit pénétrant découvre est moins important parfois que ce que trouve l'esprit profond; il distingue ce qui est naturellement caché plus que ce qui est essentiel, son œuvre est moins synthétique.

Je ne vois pas de défaut d'esprit qui corresponde nettement à la profondeur. Peut-être une certaine lourdeur, quelque manque d'agilité. Mais ceci ne regarde guère l'analyse. Évidemment des excès d'analyses, une recherche constante des derniers éléments de l'idée peut donner à l'intelligence une allure gauche, l'empêcher de s'adapter rapidement à beaucoup de petites circonstances, mais certains modes de synthèse peuvent avoir des conséquences analogues et il n'y a rien ici de très caractéristique au point de vue de notre sujet. Ce qui se présente aussi, c'est l'apparence trompeuse, la simulation de la profondeur qui cache plus ou moins le vide de l'esprit, la pauvreté des idées. Mais ceci encore n'est pas une conséquence de l'analyse mais plutôt du psittacisme, qui suppose également la faiblesse de l'analyse et de la synthèse.

Enfin le dernier groupe de qualités et de défauts dépend de cette vie relativement indépendante que la prépondérance de l'analyse assure aux idées, et qui leur permet de s'épurer d'abord par la critique et d'attendre, pour entrer dans un système nouveau, que l'occasion se présente de former une synthèse stable et bien coordonnée. Chez les esprits bien équilibrés, cette disposition produit avec la réflexion la sagacité, la sûreté de l'esprit. L'habitude de l'analyse prévient dans une certaine mesure la précipitation dans le jugement, l'acceptation trop prompte et sans réserves d'opinions hâtives ou mal formées, l' « emballement » sous toutes ses formes. Mais à certains esprits elle donne plutôt de l'indécision intellectuelle, une hésitation excessive Cela est une affaire de degré, de circonstances. Parfois l'excès de l'analyse décèle la faiblesse ou une certaine forme de lenteur d'esprit. L'intelligence ne peut jamais arriver à constituer une croyance un peu ferme, et les idées restent flottantes, sans lois, parfois assez i cohérentes. Stuart Mill est un assez bon exemple de sagacité d'esprit. Ce n'est pas certes qu'il ne puisse se tromper, et qu'il ne se trompe même assez souvent, mais il est généralement

porté à examiner, à discuter, à suspendre sa conclusion, et cela prévient bien des erreurs, tout en en causant parfois quelques-unes. Pour l'autre type, il n'est pas très rare de le rencontrer et de voir des gens intelligents manquer assez de force de synthèse pour hésiter presque continuellement à se faire une opinion après avoir examiné les arguments certains qui leur sont présentés ou qu'ils trouvent eux-mêmes.

Cette rapide revue des formes principales de l'analyse et des qualités intellectuelles qui l'accompagnent permet de voir l'innombrable quantité de types que peut donner la prédominance de l'analyse. Cette prédominance peut s'associer avec des formes mentales très différentes, avec des tendances intellectuelles très diverses et des qualités fort variées : j'ai dû rester dans les lignes générales du sujet et j'ai indiqué cependant un assez grand nombre de formes intellectuelles différentes. Aussi ne peut-on guère faire un portrait d'ensemble un peu précis et poussé de l' « analyste » en soi ; et faut-il, pour le définir, s'en tenir aux propositions précises, mais très abstraites, que j'ai données. Même difficulté pour l'apprécier. Les jugements varieront selon le cas ; mais, considéré en lui-même, le type de l'analyste apparaît comme n'ayant pas en soi sa raison d'être. Il est le premier membre d'un couple, dont le second est l'esprit synthétique. L'équilibré seul forme un tout qui, relativement, se suffit. Mais ce n'est pas une critique du type analyste que de dire qu'il est, pris en soi, incomplet. Il y a là simplement un cas de division du travail et de différenciation. Si ces deux grands faits ne rendent pas inutile ni injustifiable l'existence du type équilibré, ils légitiment au moins celle des types spécialisés.

Fr. Paulhan.

L'ÉDUCATION DU CARACTÈRE

Il n'est pas de mot plus usuel que celui de *caractère*. Il semble que tout le monde s'entende sur sa signification, et cependant, quand on essaye de rechercher l'idée générale dissimulée sous tant de traits contradictoires, on n'y arrive pas. Si nous ouvrons le dictionnaire Littré, nous sommes immédiatement édifiés sur la variété incohérente des acceptions de ce mot si favorable au psittacisme. Littré dit que le caractère « c'est ce qui distingue, au moral, une personne d'une autre ; nature, naturel, mœurs, sentiments... Absolument : ensemble des facultés qui se rapportent à l'action, distinction du cœur et de l'esprit ; — les facultés morales opposées aux facultés intellectuelles ; — fermeté ; celui, celle qui a dans son moral quelque chose qui se distingue en s'accusant ».

Un mot qui évoque dans les esprits cultivés autant de sens divers désigne à coup sûr une réalité bien complexe.

Si nous nous tournons vers les philosophes qui ont traité la question, nous ne serons pas plus heureux dans notre recherche d'une définition nette du caractère.

Nous trouvons d'abord les théories édifiées *a priori* : la théorie de Kant sur le caractère intelligible, théorie dont Schopenhauer a élucidé les conséquences logiques. Nous trouvons enfin la théorie de Spencer, qui se confond plus qu'on ne serait tenté de le croire à première vue avec la théorie du caractère intelligible.

D'autre part, lorsqu'on étudie les psychologues qui ont abordé la question du caractère par la méthode inductive, on éprouve une espèce de vertige analogue à celui que provoque une séance de cinématographe. Les théories se succèdent avec rapidité sans que deux d'entre elles coïncident jamais exactement par quelque partie.

Pour classer les divers caractères, il est nécessaire de les avoir préalablement définis. Or une définition scientifique doit exclure le particulier, c'est-à-dire l'accident et saisir l'essence.

Si nous étudions de près les définitions des divers caractères dans

les récents ouvrages qui traitent du caractère [1], nous nous trouvons plongés dans le variable, dans les rapports fortuits et passagers : on ne trouve nulle part cet ensemble de qualités intimes persistantes qui constituent non pas tout ce qu'est un caractère, mais seulement « ce qu'il ne peut pas ne pas être ».

Si donc il est vrai que la science exclut l'accident, la science du caractère est encore à naître. L'impossibilité de sortir du particulier et de l'accidentel est clairement manifestée par les discussions des psychologues sur la méthode de recherches qui convient dans la question.

Stuart Mill [2] déclare que la méthode déductive partant des lois générales et vérifiant leurs conséquences par des expériences spécifiques est seule applicable. L'expérimentation est impossible, et fût-elle même légalement possible, comme elle le serait pour un despote oriental, « il manquerait une condition essentielle : l'assurance de pouvoir faire une seule de ces expériences avec l'exactitude scientifique requise. »

« Pour l'investigation expérimentale directe de la formation du caractère, ajoute Mill [3], il faudrait élever et éduquer un certain nombre d'êtres humains depuis leur enfance jusqu'à leur maturité; et pour instituer scientifiquement les expériences, il serait nécessaire de connaître et de noter chacune des sensations ou impressions éprouvées par le jeune pupille longtemps avant qu'il pût parler, ainsi que ce qu'il a pu penser lui-même sur les sources de ces sensations et impressions. Or c'est ce qu'on ne peut faire complètement, ni même un peu approximativement. Une circonstance en apparence insignifiante qui aurait échappé à notre vigilance pourrait introduire des impressions et des associations qui vicieraient l'expérience en tant que manifestation authentique d'effets découlant de causes déterminées. Rien de plus certain que ce fait pour tous ceux qui ont sérieusement étudié la question de l'éducation; les autres en trouveront des exemples fort instructifs dans les écrits de Rousseau et d'Helvétius sur ce grand sujet. »

Quant à l'observation que préconise M. Malapert [4], elle nous paraît tout à fait sujette à caution. Rien n'est plus difficile que de

1. Ribot, *Revue philosophique*, n° de novembre 1892. Paulhan, *Les caractères*, in-8, Alcan, 1894; Fouillée, *Tempérament et caractère*, in-8, Alcan; Pérez, *Le caractère de l'enfant à l'homme*, Alcan, in-8, 1892. Malapert, *Les éléments du caractère et les lois de leurs combinaisons*, in-8, Alcan, 1897.

2. Mill, *Logique, II*, livre VI, ch. v.

3. (Stuart Mill, II, p. 452).

4. Malapert, introduction, p. 12.

faire l'esquisse du caractère d'un enfant. Les éducateurs qui ont suivi de près un certain nombre d'enfants savent combien sont vagues et changeantes les formules dans lesquelles on essaie de résumer leur caractère. Quand nous jugeons, même en gros, nous risquons fort de nous tromper. Nous n'atteignons jamais que le probable, et même qu'un probable provisoire!

M. Malapert remarque que Mill, dans son chapitre célèbre sur l'Ethologie, parle non pas précisément de la science du caractère ou des caractères, mais de la science « des lois de formation » du caractère.

Mais nous pensons que l'objection opposée à Mill ne porte pas, car il est impossible de faire la science du caractère sans connaître la formation du caractère. On ne peut étudier en bloc un caractère, sans avoir éliminé, par exemple, l'influence sociale et l'influence du milieu et celle de l'éducation prise dans son sens le plus extensif. Si on ne tentait pas cette élimination préalable, tous les résultats de l'observation seraient faussés. On agirait comme un chimiste qui opèrerait ses réactions avec des produits très mélangés dont l'impureté chimique serait certaine.

Donc, toute tentative de procéder par l'*observation exclusive* est condamnée d'avance à l'insuccès le plus complet, parce que l'observation ne donne que des mélanges, des combinaisons, des résultantes complexes. Comme l'expérimentation est impossible, il ne reste comme méthode *que la déduction constamment contrôlée par l'observation*. L'observation n'est pas le fond de la méthode, elle n'est qu'un moyen de vérification, de contrôle.

D'ailleurs si nous examinons les ouvrages parus depuis une douzaine d'années sur ce sujet, y compris les plus récents, nous voyons que tous, consciemment ou non, emploient la méthode déductive : tous partent de la division antique des facultés en intelligence, sensibilité, volonté; tous mêlent en proportions diverses ces trois facultés et tous en déduisent les genres, les espèces et les variétés principales de caractères. L'on peut remarquer que dès que l'observation s'ajoute à la déduction, toute précision disparaît : immédiatement on aboutit au portrait à la façon de Labruyère, mais avec une lourdeur didactique qui en fait de la littérature sans art.

Précisons davantage notre pensée. Toute science est une science de rapports : rapports de successions nécessaires ou seulement invariables, rapports de coexistences nécessaires ou seulement invariables. Par conséquent une science ne peut se constituer que si elle peut isoler les termes entre lesquels elle cherche des rapports. Elle doit être sûre : 1° qu'elle tient des termes très purs, non

mélangés d'éléments étrangers; 2° que les rapports entre ces termes sont, sinon inconditionnels, du moins invariables.

Par exemple, le physicien isole soigneusement chacun des phénomènes qu'il étudie et dans les opérations les plus simples, comme évaluer le poids de la colonne atmosphérique dans un lieu déterminé, il a soin d'éliminer l'influence de la température et de ramener les hauteurs barométriques à une température uniforme, de corriger les erreurs provenant de la capillarité, etc., et c'est seulement lorsque ces épurations sont faites qu'il essaie de comparer des observations et d'en inférer une loi.

Or, en psychologie, on ne peut isoler les termes qu'*hypothétiquement*, ce qui revient à dire à nouveau qu'on est réduit à la déduction fondée sur les connaissances psychologiques, car l'isolement réel, chez l'adulte, n'est jamais possible, tant le milieu, l'imitation, l'éducation ont intimement fondu leurs apports avec les données primitives.

De plus, il est tout à fait arbitraire de s'emparer, comme le font la plupart des psychologues, de la distinction entre les phénomènes de sensibilité, d'intelligence et de volonté, car ces trois prétendues facultés sont emmêlées dans tout phénomène psychologique, de façon à ne pouvoir être séparées.

Par exemple, M. Malapert déclare que « si tout les degrés d'intelligence sont compatibles avec tous les degrés de sensibilité (sauf, manifestement, les cas trop véritablement morbides), du moins telle ou telle forme d'intelligence s'accommode mieux de telle ou telle forme de sensibilité. En un mot, l'apathique, le sensitif, l'émotionnel, le passionné sont naturellement inclinés vers certaines qualités et certains défauts d'esprit; ils sont en quelque sorte prédestinés à posséder une nature définie d'intelligence, à l'exclusion des autres ».

Or cette affirmation, même sous sa forme très générale, très peu scientifique par son manque de précision, n'est pas acceptable, car nombre de qualités prétendues intellectuelles sont en définitive des qualités de volonté : le génie est une longue patience : si nous mettons à part « l'esprit », qui est l'aperception rapide de rapports superficiels entre les choses, la plupart des qualités solides de l'intelligence, la force de l'imagination qui va découvrir des rapports profonds entre des choses fort dissemblables en apparence, la vigueur logique de l'entendement, la force du raisonnement sont avant tout les effets d'une attention vigoureuse, c'est-à-dire que ce sont des effets de certaines qualités de la volonté calme et prolongée.

Qu'on relise maintenant les « portraits » de l'apathique, du sensitif, etc., dans les études consacrées aux relations entre la sensibilité et l'intelligence dans le caractère, et on sera frappé de la confusion qui y règne, par suite de l'impureté (au sens chimique) des éléments entre lesquels on cherche des rapports.

D'autre part, entre ces termes isolés tant bien que mal, plutôt mal que bien, on ne trouve aucun rapport, nous ne disons pas inconditionnel, mais simplement stable. Il n'est pas possible de généraliser et de s'élever jusqu'à des lois de coexistence ou d'exclusion : on peut relire tout ce qui concerne de prétendues coexistences entre certains éléments du caractère et l'on remarquera qu'à la lecture la plume à la main, on ne trouvera rien à retenir. Toujours cette recherche de coexistences tourne au portrait et l'accumulation imposante des à peu près ne réussit pas à faire illusion à qui recherche une seule coexistence ou une seule exclusion vraiment stable.

Trouverons-nous du moins des connexions et des corrélations analogues aux connexions et aux corrélations organiques?

« Les parties d'un être, dit Cuvier, devant toutes avoir une convenance mutuelle, il est tels traits de conformation qui en excluent d'autres; il en est au contraire qui en nécessitent; quand on connaît donc tels ou tels traits dans un être, on peut calculer ceux qui coexistent avec ceux-là ou ceux qui leur sont incompatibles. »

Taine étend cette loi aux sentiments et aux idées :

« Il y a un système dans les sentiments et dans les idées humaines. Les diverses inclinations ou aptitudes s'équilibrent, s'harmonisent, se tempèrent les unes les autres sous quelque penchant ou faculté dominante. Si tel ressort l'emporte, il accélère ou fausse le mouvement de tous les autres. Dans une même race, à une même époque, la même constitution psychologique se retrouve sous les innombrables variétés qui la dérobent à première vue... Tout changement local entraîne un changement général. Les caractères dominateurs trouvés, toute la constitution psychologique de l'individu s'en déduit ».

Mais Taine se garde soigneusement de citer des exemples probants à la suite de sa thèse. Ne perdons pas de vue qu'il s'agit de trouver une loi analogue à la loi zoologique qui fait, par exemple, qu'un être *étant vertébré*, il peut présenter quatre ou cinq formes d'appareil digestif ou circulatoire, mais qu'il ne peut présenter que ces quatre ou cinq formes. Inversement, ces formes *impliquent* l'existence de vertèbres.

Il n'y a que chez l'apathique que nous trouvons des connexions

d'ailleurs assez vagues entre l'apathie, la sensibilité et l'intelligence, et nous retenons ces connexions dont il est possible de donner une interprétation plus approfondie qu'on ne le fait d'habitude. Mais nous ne trouvons aucune connexion semblable chez le « sensitif », dont on veut faire un brouillon, parce que dans la définition même qu'on en donne, on le déclare « superficiel et mobile » et qu'on fait une classe à part des sensitifs non superficiels, sous le nom d'émotifs[1].

Après la lecture du beau travail de M. Fouillée (*Tempérament et caractère*), qui est rempli de vues ingénieuses; après la lecture du *Caractère* de B. Pérez et des *Caractères* de Paulhan et de la thèse de M. Malapert, on est tenté de louer M. Ribot de s'être contenté d'un article vigoureux et remarquablement net sur la question, tant le choc contradictoire des théories laisse l'impression que la science du caractère est loin d'être faite. Et si, après des travaux de cette ampleur et de cette conscience, les éléments mêmes de la science du caractère ne sont pas élucidés, c'est peut-être que la tâche est impossible.

Elle est impossible parce que la contrainte du milieu et de l'éducation commence en quelque sorte dès la naissance. Dès que nous pouvons observer avec fruit un enfant, notre observation porte sur un être en partie *déformé*, *artificiel*.

Si l'enfant ne subissait ni l'influence du milieu ni celle de l'éducation, qu'arriverait-il? Il se développerait, à part des exceptions assez rares, d'une façon complètement anarchique. Chaque enfant normal possède en puissance les tendances qui sont communes à tous les hommes. Il peut arriver que par hérédité l'une de ces tendances ait une vitalité marquée : si l'éducation ni le milieu ne la contrarient, elle pourra devenir prédominante, et quand plus tard elle se sera développée, se fortifiant de l'appui des tendances analogues, et détruisant ou affaiblissant ou neutralisant les tendances de sens contraire, on aura un caractère naturel, c'est-à-dire une unification psychologique plus ou moins stable. Mais il faut pour cette unification beaucoup de temps, et la règle générale c'est l'état instable, c'est la lutte des tendances, avec prédominance *momentanée* de l'une d'elles. Tout l'effort de l'éducation ne consiste-t-il pas précisément à assurer la prédominance de certaines tendances au détriment des tendance adverses? De sorte qu'il est déjà impossible, vers sept ou huit ans de discerner le fonds primitif sous les déformations acquises.

1. Malapert, *op. cit.*, p. 140, 142.

M. Ribot le dit avec raison, un caractère suppose l'unité et la stabilité : aussi la fréquentation des enfants prouve qu'à part des exceptions monstrueuses, la nature ne fournit pas de caractères. Elle ne fournit que des tendances susceptibles de former des groupes assez instables. La plupart du temps, lorsqu'une unification se produit, elle est le résultat d'une contrainte extérieure : milieu, imitation, éducation au sens le plus extensif du mot; ou bien, elle est le résultat de la volonté consciente qui patiemment groupe les forces anarchiques de notre nature psychologique et les oriente vers une fin supérieure.

En d'autres termes, le caractère n'existe pas à l'état primitif dans la nature : il est un produit secondaire, tard venu, nullement inné, mais acquis et de formation lente.

Il reste vrai cependant que les *possibilités de caractère* ne sont pas identiques en chaque enfant. Il y a un fonds hérité qui diffère dans chaque exemplaire humain et qui sera, je ne dis pas la cause unique, mais une cause essentielle de profondes différences ultérieures dans le caractère. C'est ce fonds hérité que l'on cherche obscurément dans toutes les classifications des caractères : pour le trouver, il faut descendre plus profond que l'intelligence et même que les tendances; il faut descendre jusqu'à l'activité même du sujet.

Nous voici très près de la thèse de Henle sur le ton nerveux, et de la thèse de Wundt[1]. C'est cette thèse que M. Fouillée a essayé de rajeunir.

« C'est, selon nous, écrit-il, le mode et la proportion des changements constructifs et destructifs dans le fonctionnement de l'organisme, qui produit le tempérament. Le tempérament est comme une destinée interne qui impose une orientation déterminée aux fonctions d'un être vivant, et il doit se formuler en termes de la constitution chimique prédominante selon qu'elle donne la prépondérance à l'épargne ou à la dépense. »

Mais la tentative de M. Fouillée échouera comme toute tentative de fonder une théorie psychologique sur les données si obscures et si sujettes à contestation de la physiologie, et principalement de la physiologie de la nutrition, qui est pour nous, il faut bien l'avouer, un pur mystère.

Heureusement la situation de l'éducateur est bien meilleure que celle du psychologue, car l'éducateur se trouve toujours en présence de cas particuliers qu'il doit résoudre avec toute leur complexité.

1. *Psychologie-Physiologique*, II, 390.

Même s'il ne peut généraliser son expérience sous forme de lois très précises, il peut se contenter de grouper ses observations dans des formules qui ne sont pour lui que des momento, puisque toujours il agit dans le particulier.

Or si l'on fait en quelque sorte abstraction de ses connaissances psychologiques et si l'on se place devant la réalité vivante d'une clas-e d'une trentaine d'enfants, on s'aperçoit bientôt qu'il faut distinguer deux choses très différentes : 1° la *forme* prise par l'activité de l'enfant; 2° la *nature même* de cette activité.

La forme est en grande partie nécessitée par le milieu où vit l'enfant et par l'éducation qu'il reçoit de son entourage, de l'opinion des camarades, des maîtres, etc.

Ma conviction est que l'*éducateur est en grande partie maître de la forme que prendra l'activité de l'enfant.* Si l'action presque souveraine de l'éducation sur la direction de l'activité de l'enfant semble discutable, cela tient à ce que d'habitude l'enfant ne reçoit pas une éducation cohérente et unifiée; il reçoit plusieurs éducations contradictoires, et il a bien de la peine à se reconnaître au milieu du double conflit des principes entre eux et des principes et des actes de l'entourage. On parle beaucoup d'éducation, et il n'y a jamais eu moins d'éducation qu'aujourd'hui.

En effet, éduquer c'est orienter peu à peu, patiemment, avec le concours du temps, les idées, les sentiments de l'enfant dans une direction unique. Eduquer, c'est essentiellement former un caractère, c'est *unifier*. Or, pour unifier, il faut avoir une doctrine dominatrice; il faut que l'éducateur sache *où il va*, et à l'heure actuelle les éducateurs qui savent ce qu'ils font et qui discernent nettement ce qu'ils doivent faire sont rares. De plus, comme l'éducation est une œuvre collective, qu'elle s'accomplit par l'entourage immédiat de l'enfant, par la famille, par les camarades, par l'exemple de ce qui se fait dans le pays, par les lectures, etc., l'éducateur conscient de son rôle a à lutter contre mille influences contradictoires avec la sienne.

L'éducateur républicain sait que tous ses devoirs se résument à enseigner le respect absolu de la personne humaine en soi et en autrui. Or notre système d'éducation est en grande partie hérité de la thèse catholique que la nature humaine est foncièrement mauvaise et corrompue; que, par suite, l'éducation doit être une *contrainte* et qu'elle doit être fondée sur la peur.

D'autre part, la personne humaine a une valeur absolue, et cependant les relations sociales sont trop souvent modelées sur la vieille société militariste, qui repose sur la négation de la valeur de la per-

sonnalité. Ajoutez à ces contradictions de fond l'enseignement de beaucoup de parents qui proposent à leurs enfants comme la fin par excellence *d'arriver*, *de réussir*. Songez encore que l'enfant reçoit à la maison une démoralisante « leçon de choses » par l'organisation d'une vie mensongère, organisation pour ainsi dire imposée par le *désir de paraître*, désir suscité lui-même par le fait que notre société estime les gens non d'après leur valeur, mais d'après leur fortune, c'est-à-dire d'après l'impôt que peuvent prélever sur leur vanité les parasites de tous ordres. Ajoutez enfin la terrible constatation que les conditions matérielles de l'existence déterminent en grande partie la mentalité des gens.

Essayez alors d'estimer la puissance des forces sociales qui font obstacle à l'influence de l'éducateur! Additionnez avec la résultante de ces forces hostiles les poussées bestiales des instincts égoïstes, et vous pourrez évaluer exactement le pouvoir si souvent contesté de l'éducation : n'arrive-t-elle pas, en s'appuyant sur les penchants les plus nobles de la nature humaine, à contre-balancer souvent cette redoutable coalition de forces mauvaises?

Qu'on y réfléchisse, et l'on se rendra compte que si l'éducation était ce qu'elle pourrait être, elle serait dans la plupart des cas maîtresse de la forme que prendrait l'activité de l'enfant.

Si l'on en doute, qu'on examine un cas où l'éducation et le milieu sont cohérents — nous voulons parler des Jésuites; non pas de l'éducation de leurs élèves, qui est plus qu'aucune autre annihilée par les contradictions dont nous venons de parler, mais de l'éducation reçue par les novices — et l'on verra à quel point cette discipline peut broyer les sentiments les plus forts de la nature humaine. Que ne pourrait une éducation généreuse et cohérente comme celle que nous voudrions, éducation qui ne tend à rien détruire, mais qui cherche uniquement à élever l'enfant et à libérer toutes ses puissances humaines!

Notre thèse ne va pas jusqu'à prétendre que rien dans la forme même de l'activité ne préexiste à l'éducation : mais nous pensons que l'observation patiente révèle qu'à part des exceptions dont l'éducateur peut atténuer l'inharmonie, les enfants sont sensiblement semblables en ce sens que chacun est une anarchie d'appétits et de penchants parmi lesquels on peut créer une coordination et une subordination plus ou moins stable. Quant à *la nature de l'activité*, elle est vraiment *donnée*, et si l'éducation, l'hygiène peuvent tenter quelque amélioration, elles ne peuvent amener de transformation radicale.

Nous voici en présence de l'élément profond qui fait les différences réelles entre les hommes.

C'est ici la part de l'hérédité, de la fatalité que l'éducation devra se borner à essayer de neutraliser en partie, mais sans espoir de l'éluder. Et cet élément profond ne doit être cherché ni dans l'intelligence qui dépend de lui ni dans les tendances qui dépendent de lui aussi : il ne peut être cherché que dans le fonds d'activité qu'on ne connaît que par ses effets et dont on ne peut induire la nature exacte que par ses multiples manifestations.

La classification qu'un examen très long et très approfondi nous a permis d'établir est la suivante :

Nature de l'activité.	I. *Intense et durable* [1]. (La réparation est rapide et la dépression consécutive à l'acte est de longue durée.)
	II. *Intense sans durée.* (La fatigue vient vite et la réparation est lente, et la dépression consécutive est longue.)
	III. *Faible, mais durable.*
	IV. *Faible et sans durée.*

Voilà la seule classification des activités qui intéresse l'éducateur. *Ce sont ces modes de l'activité fondamentale qui déterminent l'avenir intellectuel et sensible de l'enfant.* Il faut toujours mettre à part les exceptions qui, sur le fond monotone de la moyenne, se détachent très visibles et paraissent plus grandes, comme seraient des taches blanches sur un fond gris.

Malheureusement les absurdes conditions de vie que le séjour des grandes villes impose aux enfants multiplie aujourd'hui les exceptions, et les cas de sensibilité maladive et de détraquement deviennent si fréquents que tout éducateur doit désormais être au courant de la pathologie mentale.

Mais les détraqués mis à part, dont les actes obéissent à un déterminisme si instable que la prévision du lendemain est impossible, il reste vrai que l'essentiel pour l'éducateur psychologue c'est d'examiner comment se comporte l'activité de l'enfant. Lorsqu'on a

1. Le mot *durable* ne doit pas nous faire illusion : l'intermittence est la loi de notre nature. Notre activité procède par « poussées » successives plus ou moins énergiques et qui se suivent à intervalles plus ou moins longs. On connaît les curieuses recherches de Lange sur *les oscillations de l'attention sensorielle.* Ferrier a montré que l'effort d'attention se compose d'une succession rapide d'efforts interrompus par les mouvements respiratoires : M. Ribot, dans son livre sur l'*Attention*, cite le passage (p. 103.)

Par suite, si nous employons le mot « durable », c'est faute d'un vocable qui designerait une succession d'efforts, de tensions, succession plus ou moins longue en tant que série de même sens, mais succession interrompue à chaque instant par des hiatus de durée variable.

en quelque sorte fixé la formule de cette activité, le développement de l'enfant normal est prévisible dans la mesure où l'on peut prévoir l'action du milieu où il vivra.

La preuve que l'avenir intellectuel de l'enfant est déterminé causalement par le mode de son activité est facile à faire.

Tous les actes intellectuels, depuis la perception la plus élémentaire jusqu'aux raisonnements les plus complexes, se réduisent en dernière analyse à l'élaboration de rapports entre les données des sens et de la conscience, rapports de ressemblance, de coexistence transitoire ou inconditionnelle, de séquence fortuite ou inconditionnelle [1].

L'unité de plan est complète dans notre intelligence, et nous ne croyons nullement qu'on puisse être puissant par l'imagination et faible par le raisonnement. Une imagination puissante (nous ne parlons pas de réviviscence des souvenirs sensoriels) c'est celle qui, sous les rapports fortuits et encombrants, va saisir des rapports profonds insoupçonnés jusqu'alors : tel *Newton* découvrant l'identité de la pesanteur et de la force de gravitation des astres; tel *Papin* découvrant l'identité de la force des muscles et de la force de la vapeur.

A un degré au-dessous, l'imagination c'est encore la puissance de découvrir des rapports exacts et ingénieux entre des choses dont la ressemblance avait jusqu'alors échappé, et cette aperception constitue l'image poétique.

L'esprit de découverte, dans quelque ordre de connaissances que ce soit, n'est que cette puissance d'apercevoir des rapports profonds, et la vigueur du raisonnement n'est pas différente en nature de la vigueur de l'imagination.

De sorte que toutes les qualités éminentes de l'intelligence se réduisent à un procédé fondamental toujours le même : il devient dès lors évident que le facteur intellectuel principal, c'est une attention patiente, puissante et par l'intensité et par la durée. Or, lorsque l'activité d'un enfant est intense et durable, si cette activité s'applique au développement de l'intelligence, l'intelligence sera puissante. Toute la machine marchant à haute pression, les facultés donneront une impression de force souple et robuste. S'il y a intensité sans durée, on aura le même spectacle, mais intermittent, coupé par des périodes de dépression ou de médiocrité dissimulées par ce qui aura été acquis pendant les périodes de force.

Si l'énergie est faible, mais durable, on aura l'apathique intelli-

1. Voir Spencer, *Psycholcgie*, Analyse spéciale, 6e partie, chap. 1 à 27. Mill, *Logique*, IV, Signification des propositions.

gent, Benjamin Franklin, Louis XI, natures peu généreuses de spéculateurs froids : leur énergie, tout entière utilisée par l'intelligence, semble avoir été indisponible pour la sensibilité. Il n'est pas démontré toutefois qu'une passion très forte, l'orgueil, le désir de la domination, n'ait pas drainé à son profit une énergie nécessaire pour alimenter plusieurs autres passions de force ordinaire : nous devons être prudents à classer des natures psychologiques très grossièrement connues par de simples documents historiques.

Si l'énergie est faible et sans durée, on a un état de passivité inerte, qui n'a rien d'intéressant pour le psychologue et qui est désespérant pour l'éducateur.

L'influence des modes fondamentaux de l'activité sur la sensibilité est plus difficile à bien fixer, parce qu'il n'est pas de mot plus obscur que celui de sensibilité : il désigne d'abord la sensibilité plus ou moins grande à la douleur; il désigne la sensation, les appétits, les tendances, etc. Or, dans ces phénomènes de sensibilité il y a bien des éléments mêlés. Même dans la douleur produite par une brûlure, la part de l'imagination est considérable. Nous nous souvenons d'une expérience personnelle : à la suite d'un ongle incarné, nous avons dû subir la réduction du bourrelet douloureux par la pointe de feu. Quand nous regardions les préparatifs, l'application du fer chauffé d'abord, l'attente nous faisait mal et provoquait une sensation désagréable même au cuir chevelu, et l'application du fer était douloureuse. Au contraire, si nous ne regardions pas, si nous contraignions notre pensée à une occupation réelle, comme de résoudre un calcul mental un peu compliqué, la douleur était insignifiante et même la simple sensation de contact était nettement prédominante sur la douleur.

Voilà pour les éléments étrangers ajoutés à une simple sensation élémentaire. Si nous examinons maintenant une tendance, la difficulté de séparer de la tendance les éléments étrangers qui sont incorporés avec elle grandit. On connaît par exemple l'analyse de la passion amoureuse par Spencer[1].

On se souvient de l'admirable analyse du sentiment de l'effort par M. James[2].

Nous nous permettons aussi de renvoyer à notre étude sur *la sensation*[3]. « Il faudrait, disions-nous, pour que l'étude de la sensa-

1. *Psychologie*, « synthèse spéciale », § 215.
2. Traduit par la *Critique philosophique*. Renouvier, 9e année, pages 123, 129, 145, 200, 220, 225, 289.
3. Payot, *Revue philosophique*, mai 1890. Voir aussi juin 1891, « Comment la sensation devient idée ».

tion devînt facile, pouvoir l'isoler à l'état de pureté. Il faudrait l'abstraire de l'inextricable réseau de rapports suggérés par elle, qui font corps avec elle : ce qui est impossible, car, ainsi que nous le prouverons, ces éléments étrangers à la sensation ne lui sont pas juxtaposés, ils sont incorporés en elle. Il n'y a pas mélange, il y a combinaison intime. Aussi ne se présente-t-il jamais de sensation pure de tout élément intellectuel, pas plus qu'en chimie on ne découvre d'atomes. Atomes, sensations, sont de commodes abstractions, mais il faut se garder de les considérer comme accessibles à l'investigation. Ce sont des schémas qui facilitent singulièrement notre représentation symbolique des choses, et voilà tout. »

Par conséquent, il n'est vraiment pas scientifique de faire intervenir dans une classification des caractères un élément aussi complexe que celui de la sensibilité.

Notre expérience journalière, c'est que l'éducation, en amenant l'enfant à diriger son attention sur certains sentiments, peut leur donner une force considérable[1].

Ce qui importe c'est donc *la quantité d'énergie disponible* que l'on peut appliquer ici ou là, et qui, si elle n'est pas dirigée, sera appliquée ici ou là par le milieu et par cette éducation que reçoit de toutes parts l'enfant même qui n'a ni maîtres ni parents.

Nous ne prétendons pas qu'on réussira à faire, par exemple, d'un égoïste un enfant généreux : non, mais le contraire est possible. D'autre part, si on ne peut transformer l'égoïsme, on peut du moins le rendre intelligent et par suite en faire un succédané inférieur de l'altruisme[2]. S'il ne peut être changé en son contraire, c'est qu'il provient d'un *manque* d'énergie. Dans tous les cas où nous avons pu observer bien nettement des égoïstes purs, nous avons toujours constaté une réelle faiblesse de l'énergie.

Toutefois un certain nombre de cas semblent aller contre notre thèse : ce sont ceux dans lesquels l'égoïsme n'est que la conséquence d'une passion telle que l'amour sexuel, l'amour de la science poussé à l'extrême, l'ambition devenue envahissante. Mais il est facile d'observer que la passion dominante absorbe toutes les énergies de la personne et que l'égoïsme ici encore n'est qu'un manque : il n'est qu'insuffisance de pression dans les autres régions du cerveau, et la preuve c'est que le prétendu égoïste oublie précisément ce que n'oublie guère l'égoïste réel, à savoir le souci de son bien-

1. Voir Payot, *Education de la volonté*, dixième édition, chap. III, livre I, et *De la croyance*, livre III.
2. Voir pour le développement de cette pensée, Spencer, *Morale évolutionniste* p. 72 à 82.

être et de ses aises! L'égoïsme n'est qu'apparent : de telles vies sont déjetées, et malgré l'aspect désagréable qu'elles prennent, malgré qu'elles soient fort incommodes pour l'entourage immédiat, elles révèlent à l'analyse impartiale un véritable sacrifice de soi à une passion dominante, avec méconnaissance de la sensibilité et des droits d'autrui. Nous jugeons facilement comme égoïstes les gens qui, même absorbés par une idée généreuse, froissent notre amour-propre et qui, tout entiers à leur idée, négligent les égards dus à autrui et surtout cet ensemble de mensonges sociaux auxquels nous tenons plus qu'à la réalité du respect.

En outre, comme tous les mots d'un emploi courant, le mot d'égoïsme désigne un ensemble d'actes, de paroles qui provoquent notre réprobation. On ne se rend pas un compte exact de l'élément commun à ces actes, à ces paroles, et le mot se trouve avoir une compréhension trop étendue.

Soyons plus exigeants : nous verrons que la seule définition réelle de l'égoïsme ne peut être tirée que des appétits et des penchants inférieurs. On est généreux, vertueux, altruiste lorsqu'on est vraiment homme, c'est-à-dire lorsqu'on s'élève jusqu'aux idées et jusqu'aux sentiments universels. L'égoïste reste dans le particulier; or le particulier est incommunicable, infécond; il est la marque propre de l'animal enfermé dans la vie personnelle. L'égoïste est donc un homme dont l'évolution est incomplète et qui n'est pas encore sorti de la série zoologique. Il y a chez lui, comme chez l'idiot, un *arrêt de développement*. L'égoïste en est resté aux appétits de nutrition, avec leurs développements, l'avarice, etc.; il en est resté à la brutalité, à l'orgueil, à la violence irritable, à la paresse, à la gourmandise, à la sensualité de l'animal. Sa caractéristique, c'est que ses sentiments ne sont que des appétits développés, affinés par la culture intellectuelle. Les sentiments impersonnels, esthétiques, religieux, etc., sont demeurés à l'état embryonnaire, et tandis que chez l'homme arrivé à son plus haut développement les sentiments altruistes donnent leur coloration aux éléments égoïstes mêmes qui sont combinés avec eux, chez l'égoïste, au contraire, les sentiments de famille eux-mêmes ont un caractère étroit, particulier à l'excès, avec quelque chose d'animal. Le patriotisme de l'homme arrêté dans son développement supérieur est surtout fait de haines et il devient du nationalisme, et ainsi du reste.

L'égoïsme est donc un arrêt de développement; il est le signe d'une activité fondamentale médiocre qui n'a pas pu organiser les structures mentales supérieures : il est un véritable *crétinisme moral*.

L'éducateur n'a pour le combattre chez l'enfant qu'un seul moyen. l'hygiène. Tout le problème revient pour lui à essayer d'améliorer l'activité, et quand elle est faible et sans durée, à tâcher de la fortifier et de la rendre plus stable.

On voit donc combien les classifications que l'on a essayé d'introduire dans les caractères sont superficielles quand elles reposent sur les éléments intellectuels ou sensibles. Seule a de l'importance pour une classification la nature de l'activité.

A ces considérations, nous ajouterons notre expérience pratique. Chaque fois que nous avons tenté de classer des enfants bien connus, chaque fois que nous avons demandé à des collaborateurs de répartir des enfants ou des jeunes gens dans les diverses classifications proposées, cette tentative a échoué.

Nous faisons appel au témoignagne des éducateurs qui vivent en contact avec l'enfance ou la jeunesse, et nous leur demandons si tous ne trouvent pas ces classifications à la fois trop compliquées et trop étriquées? On ne sait où loger tel ou tel enfant : il n'est à sa place nulle part.

D'ailleurs essayez vous-même de vous loger dans l'un de ces compartiments : vous vous connaissez assez bien si vous êtes psychologue : vous verrez cependant que vous ne pourrez nulle part être bien chez vous. Chaque compartiment est comme ces vêtements de confection faits pour tout le monde et qui ne sont à la mesure de personne.

Qu'est-ce à dire? sinon qu'on n'est pas remonté jusqu'aux éléments dominateurs qui, par voie de coexistences ou de séquences nécessaires, déterminent tous les éléments subordonnés? Il en résulte que ces classifications des caractères, fondées sur des éléments non essentiels, ne sont pas adéquates à la réalité et que leur inexactitude les rend réellement impropres à être utilisées par les éducateurs.

Elles n'ont d'utilité, comme les classifications artificielles, que pour mettre de l'ordre dans les observations. Elles empêchent l'éparpillement de l'attention dans le collectionnement des faits. Elles n'ont de valeur que comme plan de recherches.

L'extrême variété des classifications proposées empêche d'ailleurs les éducateurs de leur attribuer une valeur sérieuse, et quand les observations refusent d'entrer dans les casiers de classement, ils ont le sentiment très vif que c'est la classification qui a tort.

Aussi bien les contradictions des diverses classifications suffisent-elles à manifester leur caractère provisoire.

Cette question des classifications élucidée, il ne nous est pas pos-

sible, dans une étude sur l'*éducation du caractère*, de ne pas dire quelques mots sur une théorie du caractère véritablement malfaisante, et qui par sa netteté, par son extrême simplicité, séduit tout d'abord les esprits déductifs. Nous voulons parler de la théorie du caractère immuable qu'ont exposée Kant et Schopenhauer[1].

Nous ne pouvons ici faire la critique de la théorie de Kant sur le caractère intelligible, car cette théorie est comme la clé de voûte de la partie fragile de la philosophie kantienne et jamais on n'a plus le sentiment que « la métaphysique est une maladie du langage » qu'en essayant de réaliser en pensée cette théorie étrange.

Etudions-la directement au point de vue éducatif chez un esprit outrancier qui lui a donné tous ses développements[2].

« Les différences de caractère sont innées et immuables. Le méchant tient sa méchanceté de naissance comme le serpent ses crochets et ses poches à venin... Ainsi, mais non pas autrement, peut s'expliquer cette rigidité, cette immutabilité étonnante des caractères, que la vie nous apprend à reconnaître, et qui est la réponse toujours irréfutable de la réalité, de l'expérience, aux prétentions d'une certaine éthique : j'entends celle qui croit améliorer les mœurs des hommes, et qui nous parle de « progrès dans la vertu »; tandis que, le fait le prouve assez, la vertu est en nous l'œuvre de la nature, non de la prédication. Si le caractère n'était, en sa qualité de chose primitive et immuable, incapable de s'améliorer par l'effet d'une connaissance plus vraie des choses; si, tout au contraire, il fallait en croire cette plate morale, et attendre d'elle un perfectionnement des caractères, et par là « un progrès continu vers le bien », alors tant de religions avec leur appareil solennel, tant d'efforts faits par les moralistes auraient dû n'être pas en pure perte, et on devrait, du moins à prendre la moyenne, trouver notablement plus de vertus dans la moitié la plus âgée de l'humanité que dans la plus jeune[3]. »

Schopenhauer ajoute : « On induit en erreur la volonté de l'égoïste; on ne l'améliore pas. Ce qu'il faudrait pour l'améliorer, c'est de pouvoir changer l'espèce de motifs à laquelle il est accessible; ainsi, de faire qu'à celui-ci la souffrance d'autrui ne fût plus par elle-même quelque chose d'indifférent; que celui-là ne trouvât pas son plaisir à être cause des maux des autres; qu'auprès de ce dernier, tout ce

1. Kant, *Critique de la raison pure*, § 673, sqq. Voir aussi *Raison pratique*. Schopenhauer, *Le monde comme volonté*, IV, § 55, et surtout *Fondement de la morale*, II, § 10.
2. Schopenhauer, *Fondement de la morale*, § 20, VI.
3. *Ibid.*, page 168.

qui peut ajouter à son bien-être, si peu que ce soit, n'effaçât pas, n'anéantît pas toute autre raison. Malheureusement cela est impossible, beaucoup plus certainement impossible que de changer le plomb en or. »

Schopenhauer pose en principe l'immutabilité du caractère. Mais où a-t-il vu des caractères absolument immuables? Où a-t-il vu, par exemple, des méchants dont toutes les pensées, tous les sentiments, tous les actes soient méchants? Des égoïstes qui n'aient jamais eu une pensée charitable, un élan — car une seule pensée, un seul élan suffit à détruire la thèse! Et encore, que l'égoïste qui est un faible, agisse en faible, quoi d'étonnant? Mais quelle est la faiblesse immuablement faible, sans éclairs de force?

Et quelle preuve donne-t-il de cette immutabilité, fondement de sa thèse? C'est qu'on devrait trouver notablement plus de vertus dans la moitié la plus âgée de l'humanité que dans la partie la plus jeune! Proposition impossible à démontrer. Si nous la supposons démontrée, comment éliminer les mille causes qui influent sur le développement de la « vertu »? On pourrait expliquer cette diminution de la vertu dans la portion âgée de l'humanité par bien des causes étrangères au caractère, ne serait-ce que par les conditions économiques et par la nécessité de « gagner sa vie ».

La seconde preuve de Schopenhauer est aussi indigne que la première d'un esprit sérieux. Elle consiste à dire que « quiconque s'est une fois montré méchant homme a perdu à jamais notre confiance, et en revanche, une fois qu'un homme a fait preuve de générosité, quelque changement qui puisse survenir, nous comptons avec confiance sur son bon cœur ».

Mauvais père et piètre éducateur que celui qui jetterait le manche après la cognée au premier acte de méchanceté d'un enfant, et naïf qui jugerait inutile sa présence après le premier acte de générosité. Comme on sent que Schopenhauer n'a jamais observé d'enfants! Ce sont affirmations d'un esprit géométrique étranger à la réalité et plus absorbé par ses déductions que par le besoin de contrôler ses prémisses. Ami de la vérité, mais plus ami encore du paradoxe...

D'ailleurs si nous nous arrêtons longuement sur une théorie aussi étrangère à la réalité, c'est que l'illusion qui lui a donné naissance lui assurera toujours un très grand succès auprès des esprits simplistes et absolus. En effet, la force avec laquelle le mot suggère la croyance à une réalité correspondante a été en philosophie et sera longtemps encore une des causes essentielles d'erreur. C'est ainsi qu'est suggérée la croyance naïve à un monde extérieur différent de nos sensations et des rapports qui les relient; c'est ainsi qu'a pris

naissance la croyance au caractère comme entité distincte de nos idées, de nos sentiments et des rapports qui les unissent.

Nous ne trouvons à cette théorie aucun fondement dans l'observation et nous ne découvrons pas d'autre cause de son développement que cette suggestion d'une croyance par un mot, car ce qui frappe tout psychologue et tout éducateur non aveuglé par une idée préconçue, c'est que *l'enfant sain est une anarchie d'idées, d'appétits, de tendances.*

Parfois un appétit, une tendance prennent dès les premières années une prépondérance marquée, inexplicable par le milieu et par l'éducation : évidemment dans ce cas, la prépondérance est de nature héréditaire. Si l'éducateur n'intervient pas habilement, cette tendance deviendra un centre d'organisation et peu à peu sa puissance grandira et par subordination des forces de même direction et par annihilation des forces de direction contraire. Elle pourra assez promptement imposer à la vie psychologique une orientation générale unique qui donnera l'illusion d'un caractère.

En réalité, nous n'aurons qu'*un développement unilatéral* et vraiment pathologique, car ces développements d'où la volonté réfléchie est absente sont d'habitude l'exagération d'un appétit simple, comme la gourmandise, la luxure, l'alcoolisme, ou d'un penchant simple comme l'amour-propre, l'orgueil, la vanité, l'avarice, etc. Ce sont des hypertrophies anormales.

Chez l'enfant sain, comme chez le sauvage, les appétits et les penchants inférieurs apparaissent en quelque sorte d'une façon explosive : ils se succèdent rapidement, sans prédominance très marquée d'aucun d'entre eux. Par suite, il n'y a pas encore même une ébauche de caractère, car, comme le dit très justement M. Ribot, « pour constituer un caractère, *deux conditions sont nécessaires et suffisantes : l'unité et la stabilité* »[1].

Nous trouvons chez l'enfant sain un état particulier de la sensibilité sensorielle, de la sensibilité au plaisir et à la douleur, des appétits, des tendances plus ou moins intenses, des prédispositions intellectuelles, mais ces éléments ne sont en quelque sorte que les matériaux avec lesquels la volonté réfléchie de l'enfant ou de l'éducateur, ou simplement la fatalité du milieu, construiront l'édifice *un et stable* du caractère.

Si l'activité intense et durable du sujet se porte sur une passion, cette passion, quelle qu'elle soit, sera intense et durable. Si cette énergie se porte habituellement sur les acquisitions et les élabora-

1. *Revue philosophique*, novembre 1892.

tions intellectuelles, le développement de l'esprit sera large et vigoureux. Si l'activité est faible et sans durée, on aura un état d'insensibilité et d'inintelligence.

Loin de nous la pensée qu'il n'y ait rien de « préformé » dans l'individu, mais — et c'est là la considération capitale en éducation — nous croyons qu'à part les névropathes et les impuissants, dont l'activité est faible et sans durée, qui ont tout juste le fonds d'énergie nécessaire pour vivre et dont l'éducation est désespérée, l'éducateur intelligent peut faire en sorte que les tendances et les appétits héréditaires forts à l'origine deviennent faibles, et inversement. Il suffit pour opérer cette transformation, d'être nettement conscient des merveilleuses ressources qu'offre notre nature psychologique à une volonté qui sait ce qu'elle veut et qui le veut. On ignore trop la puissance que les patients trouvent dans la collaboration du temps.

Notez que la question de l'éducation du caractère commence à peine à pouvoir être posée aujourd'hui. Jusqu'à ce dernier quart de siècle, la psychologie était encombrée de dissensions métaphysiques sur le libre arbitre. On traitait du sentiment à un point de vue littéraire et on peut, pour s'édifier, relire les traités élémentaires de philosophie parus vers 1879. La psychologie était dans l'enfance. Un de ceux qui semblent avoir le plus fait pour la vulgarisation de la psychologie scientifique, Taine, avec ses paradoxes matérialistes vraiment enfantins, enrayait pour quinze ans l'étude de la volonté en mêlant plus qu'un autre, et plus bruyamment, la métaphysique à cette question essentielle en éducation. Il avait lourdement confondu le déterminisme des phénomènes psychologiques, qui est un postulat scientifique, avec le fatalisme qui est une insoluble question de métaphysique.

D'autre part, jamais l'Université n'avait clairement élucidé ses principes fondamentaux d'éducation, et protégée contre cet examen rigoureux par son fade spiritualisme cousinien, elle ne s'était jamais posé avec netteté les questions essentielles en éducation. Elle les éludait. Pas un professeur n'a jamais été obligé de tirer ses idées au clair sur ces sujets de première importance : distinguer un mètre alcaïque d'un mètre saphique était plus urgent.

Cette absence de principes directeurs lui a permis d'échapper aux controverses : je suis oiseau, voyez mes ailes et mes professeurs de philosophie; je suis souris, voyez mes aumôniers... Beaucoup d'esprits libéraux y donnent une haute éducation de l'esprit, mais l'éducation réelle est laissée aux mères de famille, c'est-à-dire à l'église catholique, qui conçoit comme suprême éducation des caractère l'asservissement à l'autorité sans contrôle.

L'enseignement primaire, en s'affirmant laïque, a brutalement posé le problème en pleine lumière, et les principes d'éducation laïque se dressent en face des principes adverses, et ils finiront par bouleverser toutes les méthodes d'enseignement, y compris les méthodes de l'enseignement secondaire.

Les principes de cette éducation sont très simples : c'est d'une part l'affranchissement des esprits de toute autre règle que celle d'une sincérité candide et, d'autre part, l'affranchissement des consciences décidées à respecter en elles-mêmes et en autrui le caractère humain, qui est la plus haute expression du principe divin dans l'univers.

Nous n'avons pas à insister ici sur ces principes directeurs. Il suffit de remarquer que l'éducateur qui les a dégagés n'a plus à envisager que des cas particuliers. Étant donné tel enfant qu'il doit élever, il aura d'abord pour tâche d'examiner attentivement l'enfant dans ses jeux, dans son travail, afin de déterminer la nature de son énergie, son intensité, la durée des efforts. Il tiendra compte de la croissance et il soumettra ses conclusions à une revision permanente parce que le fonds d'énergie est très variable chez l'enfant : le travail de la croissance et surtout la formation d'un cerveau délicat à la fois et considérable, occasionnent « des frais » énormes qui sont prélevés sur le fonds commun d'énergie, et des enfants qui seront plus tard pleins d'initiative peuvent sembler apathiques [1].

L'évaluation exacte du fonds d'énergie est nécessaire pour fixer à peu près ce que l'on peut espérer comme éducation. Si on a affaire à des natures décidément pauvres, sans générosité, l'éducation devra être très différente de l'éducation donnée aux natures surabondantes, et elle devra surtout insister sur les raisons utilitaires si fortes qui militent en faveur de la conduite probe, et sur le sentiment d'insécurité que provoque tout acte injuste.

Cette première constatation faite et soigneusement contrôlée par la balance, l'éducateur devra faire le dénombrement des appétits et des tendances de l'enfant, et noter soigneusement tout ce qui dépasse la moyenne en plus ou en moins. Il examinera quelles sont les tendances hostiles ou favorables au but à poursuivre [2]. Il devra

1. Il est vraiment étrange que l'on méconnaisse aussi complètement qu'on le fait les nécessités physiologiques. Guyau a plus raison qu'on ne pense de dire que ce sont les élèves paresseux qui sauvent l'avenir de la race. Dans un temps prochain on trouvera une balance dans chaque école et l'on aura soin de ne pas demander des efforts excessifs d'intelligence aux enfants dont la croissance sera active.

2. Voir Payot, *Education de la volonté*, p. 66 à 159.

enfin examiner les dangers et les secours qu'offre le milieu spécial à chaque enfant.

Voilà, brièvement résumée, la tâche de l'éducateur dans la formation du caractère. Un caractère suppose une orientation définie des idées et des sentiments, et cette orientation demande de l'habileté et de la patience.

A chacun de se rendre compte des ressources qu'offre à l'éducateur le déterminisme délicat des phénomènes psychologiques. Nous ne devons pas nous exagérer les fatalités de l'hérédité chez les enfants sains, puisque nous pouvons diriger contre ces forces, quand elles nous sont hostiles, des forces amies également héritées. Ne subissons pas la suggestion du mot caractère, et sous l'apparente unité du caractère hérité, sachons voir une réelle multiplicité d'idées, d'appétits, de tendances. Cette multiplicité assure notre liberté morale, car notre pouvoir est double : nous pouvons modifier chacun des éléments particuliers, et nous pouvons, par des alliances nouées ou par des connexions rompues, modifier profondément la résultante de la synthèse.

Cette puissance double de transformation n'est dominée, dans les cas non pathologiques, que par une seule fatalité héréditaire : celle qui met dans le berceau de l'enfant la richesse d'une énergie fondamentale intense et durable, ou la médiocrité d'une énergie intense sans durée, ou la pauvreté d'une énergie faible, mais cependant capable de durer, ou l'irrémédiable misère de la faiblesse complète.

Tout autre essai de recherche des qualités causales ne peut que distraire l'attention de cette considération, la seule essentielle dans l'étude du caractère.

Jules Payot.

REVUE GÉNÉRALE

PHILOSOPHIE DU DROIT

BOISTEL, *Cours de philosophie du droit*, professé à la Faculté de droit de Paris. 2 vol. in-8°, Paris, Fontemoing, éditeur, 1899. — FRANCESCO GINER, *Estudios y fragmentos sobre la teoría de la persona social*. 1 vol. in-8°, Madrid, Enrique Rojas, 1899. — FR. GINER et A. CALDERON, *Resumen de Filosofía del derecho*. 1 vol. in-8°, Madrid, V. Suarez, 1898. — S. FRAGAPANE, *Della filosofia giuridica nel presente ordinamento degli studi*. Brochure de 37 pages, Rome, Lœscher, 1899. — M. ANGLO VACCARO, *Sul rinnovamento scientifico del diritto penale*. Brochure de 27 pages, Rome, Lœscher, 1899.

Les sociologues ne peuvent négliger les tentatives faites de divers côtés en vue de rajeunir la philosophie du droit ou d'en restaurer les anciennes formes. La sociologie, en effet, est beaucoup moins une science nouvelle que l'application d'une méthode nouvelle, la méthode génétique ou historio-évolutive, à des études anciennes dont la synthèse devient ainsi possible. Or, l'une de ces études est celle que l'on a appelée du nom d'une œuvre célèbre d'Ahrens, l'*Encyclopédie juridique*, c'est-à-dire l'effort pour reconstituer l'unité du droit comme manifestation de l'unité même de l'activité sociale. Cette étude, la sociologie, bien loin de l'éliminer comme le voulaient, à tort, les comtistes, ou de la considérer comme insignifiante, ainsi que l'estiment les partisans du déterminisme économique, la sociologie doit la rapprocher et de ses études génétiques sur la naissance et les transformations des institutions et de ses études comparatives sur les crises des sociétés adultes. Toutefois une équivoque doit être évitée. Longtemps la philosophie du droit a été tout autre chose qu'une encyclopédie juridique; on la confondait systématiquement avec la formule de la morale sociale. On la chargeait de prouver que la société, en tant que communauté consciente, doit affirmer par l'ensemble de ses institutions sa soumission au devoir, imposé à toute personne raisonnable, de reconnaître une fin absolue en chacun des membres de l'humanité. En même temps, sous la dictée même de la conscience morale moderne, on repoussait la confusion de la contrainte juridique et de l'obligation morale en sorte que le juriste et le moraliste ne savaient quelles étaient les limites de leurs domaines. La sociologie ne pouvait manquer de protester contre l'identification de ces deux modes de concevoir la philosophie du droit. Mais aussitôt elle voyait invoquer contre elle les exigences de la critique philosophique identifiée à l'agnosticisme. On met-

tait en doute que dans l'ordre sociologique la connaissance des faits et des lois permît de formuler les règles de l'action. On faisait plus. On affirmait que l'axiome baconien qui subordonne l'action au savoir, valable partout ailleurs, rencontre ici une exception, parce que la critique limite en morale les prétentions du savoir, et parce que l'action, radicalement contingente et indéterminée à l'égard du passé, obéit à des règles indépendantes des relations objectives, à des maximes toutes rationnelles, catégoriques selon les uns, tirées, selon les autres, de la considération de fins transcendantes. Bref, la philosophie du droit poserait le problème des rapports entre l'action, la science et la critique. A en croire ceux qui l'admirent telle que la tradition des trois siècles écoulés nous la présente, elle serait l'application même de la philosophie critique à la conduite, tandis que la sociologie appliquée serait un retour à l'illusion d'une science totale prétendant donner la formule complète de l'univers et de l'action [1].

La philosophie du droit est presque partout pourvue d'un enseignement et, qui dit enseignement moral dit bien souvent attachement persévérant à une tradition. L'examen des résultats de cet enseignement ne peut-il pas permettre d'apprécier la valeur critique des thèses qu'il expose, toutes les fois que son auteur prétend faire autre chose que découvrir l'unité organique du droit et son rapport avec les tendances fondamentales de l'homme social? N'arrive-t-il pas que, sous le nom de philosophie du droit, le légiste nous donne sa formule de l'univers, de la vie et de l'action, et que cette formule est une *métaphysique*, au sens que ce terme recevait avant la constitution de la Critique?

C'est avec cette préoccupation que nous allons examiner plusieurs œuvres écrites en des langues et relevant de méthodes différentes. L'une est celle d'un disciple de Rosmini. Deux autres publications ont pour auteurs des disciples de Krause, rajeunissant leur maître par d'heureux emprunts faits aux sociologues; viennent enfin deux brochures inspirées par la sociologie objective elle-même. Le disciple de Rosmini est M. Boistel : il nous offre la série des leçons d'un cours libre fait à la faculté de droit de Paris. Les disciples de Krause sont M. Giner, professeur à l'Université de Madrid et son collaborateur, M. Calderon. Enfin MM. Fragapane et Vaccaro ont édité des leçons d'ouverture de cours libres faits à l'Université de Rome [2].

I

M. Boistel est un homme heureux; il sait dans quel rayon de sa bibliothèque il peut trouver la vérité. Peut-être chercherait-il encore

1. Henry Michel. *L'idée de l'État*. Conclusions.

2. Ces leçons ont été également publiées par la *Rivista scientifica del diritto* (ann. III, fasc. I), dirigée par MM. Fragapane, Vaccaro, Chimienti et Lombardo (Rome, Lœscher).

sa voie et péniblement s'orienterait-il dans le dédale des travaux critiques et sociologiques, mais comme il sortait du collège, le directeur du séminaire de Saint-Sulpice lui conseilla la lecture de Rosmini (t. I, p. 11). Dès lors, il fut affranchi de la nécessité de lire, non seulement les essais de ceux de ses contemporains qui, en France et à l'étranger, s'éclairent de la méthode comparative et historique, mais même un philosophe critique tel que M. Renouvier. Il vaquait, il est vrai, à une autre tâche : il lui fallait mettre Rosmini exactement d'accord avec le *Syllabus* et chercher le vrai sens du *Syllabus* dans les encycliques de Léon XIII (t. II, p. 324).

Interprète fidèle ou non de Rosmini, M. Boistel est un contractualiste inconséquent. Nous ne voulons pas faire allusion seulement à l'hostilité dont il fait preuve à l'égard des institutions républicaines et libérales, dont les contractualistes ont eu en France le mérite de se faire les défenseurs. M. Boistel préfère la monarchie à la république (t. II, p. 363, 400), et s'il reconnaît à l'individu la liberté de conscience, il impose à l'État des devoirs envers Dieu et présente le régime des concordats comme impliqué dans le droit éternel (t. II, p. 317 et suivantes). Le contractualisme est, après tout, assez flexible pour aider, selon les temps et les hommes, à fonder ou à ruiner l'esprit républicain, à garantir la liberté religieuse où à la détruire. C'est exclusivement la logique interne de la théorie de M. Boistel que nous avons en vue.

M. Boistel semble au premier abord être un adversaire de la doctrine du pacte social. Tout au moins en fait-il à deux reprises la critique et oppose-t-il aux formules de Rousseau les objections traditionnelles. Mais le contractualisme est la conclusion inévitable de l'application d'une méthode d'analyse abstraite à l'étude des rapports de la vie sociale et du droit; on n'y échappe qu'en recourant à la méthode inductive et génétique et en considérant les liens de droit comme impliqués dans des liens sociaux donnés eux-mêmes avec la vie d'êtres collectifs réels (organisés, au sens précis du mot, ou non, il n'importe). Or, c'est la méthode d'analyse abstraite que préconise et applique M. Boistel. Ces droits, ces biens juridiques, dont jouit à l'état normal le membre des sociétés occidentales les plus civilisées (à la condition qu'il n'appartienne point à la portion la plus déshéritée du prolétariat), ces droits qui supposent une organisation juridique lentement formée, des sentiments sociaux délicats, la substitution générale de la discussion à la guerre, la faculté communément répandue d'apprécier des preuves judiciaires, M. Boistel, comme tant d'autres, en fait des attributs permanents de l'homme raisonnable et il semble croire que cet homme peut être, hors de la société civilisée, ce que l'a fait l'évolution de cette société. Inhérents à la personne, les droits préexistent donc totalement à la société. Les modalités du droit dépendent seules des institutions de l'État (t. II, p. 189 sq.). Il est vrai que nous voyons M. Boistel reconnaître à l'État la faculté, disons

mieux, lui conférer la tâche de créer le milieu le plus favorable à l'acquisition de nouveaux droits. Mais c'est là une concession arrachée par l'évidence et qui reste comme extérieure à la théorie. La source du droit, l'origine des biens juridiques n'est pas dans la relation de solidarité qui s'établit entre la conscience de l'individu et la finalité intérieure à la société; elle est exclusivement dans la conscience de l'individu. Dès lors, on ne peut échapper au contractualisme.

Aussi M. Boistel ramène-t-il toutes les sociétés observables à un seul type : le contrat de société civile ou commerciale. La société, en ce sens étroit, présente les caractères généraux du contrat et certains caractères propres. On ne peut y entrer sans avoir donné explicitement son consentement. Une fois la société formée ses membres doivent travailler au bien commun par des moyens communs. Transportant ainsi à toute espèce de société les conditions et les caractères d'une société purement conventionnelle, M. Boistel est évidemment un contractualiste, même s'il repousse la thèse du contractualisme classique, l'aliénation totale ou partielle des droits naturels.

L'auteur croit cependant pouvoir échapper à cette conséquence par la thèse du consentement obligatoire et celle du quasi-contrat. Il n'est pas obligatoire d'être membre d'une société civile (stricto sensu) ou d'une société commerciale : il l'est, d'appartenir à une société, d'être membre d'un état. Mais qu'est-ce que ce consentement obligatoire? Est-ce la reconnaissance de ce fait que chaque homme vient au monde dans une société organisée de longue date dont les règles président à son développement et dont la culture façonne ses idées ainsi que ses croyances? Mais ce serait renoncer à la méthode d'analyse abstraite. M. Boistel entend le consentement obligatoire autrement. L'individu qui prétendrait vivre en dehors d'une société régulière manquerait à sa destinée, à son devoir et par suite pourrait être contraint à donner son consentement; on le traite comme s'il l'avait donné. Il est donc membre de la société en vertu, non d'un contrat, mais d'un quasi-contrat. On le voit, c'est la forme la plus timide du contractualisme. Elle a ce double avantage : elle permet de répudier l'esprit scientifique des sociologues et aussi les conséquences révolutionnaires inséparables de la doctrine de Rousseau et de celle de M. Renouvier.

On sait que le quasi-contrat n'est qu'une désignation commode, applicable à une source d'obligations, dont le caractère est précisément de ne point résulter d'une convention. L'obligation *quasi ex contractu* peut même se former sans aucune espèce de consentement : tel le paiement de l'indû. Si les obligations de chacun des membres de l'État naissent *quasi ex contractu*, c'est que la formation de l'État n'est pas assimilable à celle d'une *société* (au sens du 3e livre du code civil); c'est qu'on entre dans une nation tout autrement que dans une société commerciale ou dans une compagnie formée pour l'exploitation d'une mine.

M. Boistel veut sans doute sauvegarder, au moins en partie, l'idée

du consentement comme origine du lien qui rattache le particulier à la société et le citoyen à l'État. Il lui en coûterait trop, sans doute, de reconnaître que « l'être raisonnable et libre » est, par là même qu'il est intelligent, astreint à se soumettre à des conditions d'apparition et de développement, conditions dont les lois naturelles de la vie en société forment la principale. Comme M. Fouillée, contre lequel à maintes reprises il dirige un *telum imbelle*, il croit sans doute la dignité humaine intéressée à ce que chaque individu ait l'illusion d'être fondateur d'État. C'est là, selon Bluntschli, l'esprit même du contractualisme. Mais c'est aussi fermer les yeux à l'évidence; c'est méconnaître que nous n'entrons jamais dans la société par un acte de volonté réfléchie, mais que, le cas de l'idiot et peut-être celui du sourd-né mis à part, *c'est la société qui entre en nous*, sous mille formes et dès la première heure de notre existence, elle qui nous fait vraiment *humains* en stimulant notre activité mentale et en inhibant notre irritabilité affective. Toutefois l'illusion du consentement n'est pas absolue : il est requis, au moins de la majorité, toutes les fois qu'il s'agit d'une transformation de l'état civil et politique traditionnel. En cela consiste le régime de la discussion. C'est pourquoi les membres des sociétés progressives ont conscience de leur participation effective à la vie de l'État; mais jamais cette conscience n'existe chez les hommes des vieilles sociétés traditionnalistes dont l'Extrême-Orient offre le modèle.

Bref, M. Boistel confond systématiquement le rapport de l'individu à la société naturelle avec celui qui relie le sociétaire à l'association volontairement formée, volontairement dissoute. Erreur habituelle aux contractualistes! erreur inévitable à celui qui prétend rendre compte de l'origine de la société en répudiant la méthode génétique et en rattachant à la connaissance sommaire, que l'observation subjective lui donne de la nature humaine, les sociétés où le contrat est le lien de droit le plus observable, en d'autres termes les sociétés les plus compliquées. L'association contractuelle est cependant tout autre chose que la société spontanée; à certains égards, c'en est l'opposé. Les hommes s'associent pour mieux affirmer leur personnalité, pour accroître la réaction personnelle que chacun d'eux oppose à la pression du milieu social, pour créer un milieu artificiel qui neutralise, en partie, le milieu social naturel. C'est pourquoi — selon l'observation de Spencer — l'association volontaire n'apparaît guère que dans l'état arrivé à un haut degré de culture et de complexité. L'état inférieur, primitif, ne tolère que son propre type.

La culture sociologique n'a donc point passé par là. M. Boistel ne parle de cette science que d'un ton de dédain irrité. Je sais les avantages de cette attitude; à qui sait la prendre résolument, elle épargne le souci de lire, en toutes sortes de langues, quantité de mémoires, de travaux historiques, ethnographiques, statistiques et de réformer laborieusement les idées que l'on avait au sortir du collège; elle

épargne au docte l'humiliation de s'avouer incompétent en face d'une foule de problèmes de « pratique sociale », et de s'incliner devant l'œuvre spontanée qu'opère, sans prendre son avis, la « vile multitude ». M. Boistel exécute donc la sociologie en se réfugiant d'ailleurs derrière l'autorité de M. Beudant. Étudions les considérants de la sentence.

La sociologie, aux yeux de M. Boistel, c'est exclusivement la théorie de l'*organisme social*, et il n'en veut pas connaître d'autre formule que le *Manuel de zoologie* de Jæger. Il se montre en effet incapable de distinguer entre ceux qui, comme Jæger, Lilienfeld, Worms, Novicow, identifient les sociétés et les organismes, pour étendre aux sociétés, *mutatis mutandis*, les lois de la biologie transformiste (lois de concurrence et d'adaptation), et ceux qui, comme les disciples directs ou indirects de Krause, comme Ahrens, Bluntschli, Schœffle, entendent seulement dire, en parlant d'un organisme moral : 1° que la vie collective est réelle et non fictive; 2° qu'elle est naturelle et non artificielle; 3° que les éléments de l'activité sociale sont solidaires et complémentaires; 4° qu'en cas de destruction la vie sociale se restaure spontanément; 5° que le perfectionnement suppose le développement. Bref, entre une identification dont l'immense majorité des sociologues reconnaît l'erreur scientifique et le danger moral et une analogie reconnue par la sagesse des nations, l'auteur ne peut distinguer. Il pousse le défaut d'esprit critique à cet égard jusqu'à confondre l'*organisme contractuel* de M. Fouillée avec la théorie de Jæger, comme si l'auteur de l'*Idée moderne du droit* n'était pas au fond un contractualiste soucieux de perpétuer la méthode constructive des publicistes français du XVIIIe siècle.

Est-il besoin de dire que M. Boistel est étranger à l'idée que la sociologie est moins une doctrine toute faite qu'une méthode ayant pour objet de rendre compte génétiquement des faits sociaux et d'éclairer ainsi la relation entre l'activité personnelle et la vie collective? C'est pourquoi il porte tout son effort sur certaines formules ambitieuses et prématurées, et feint d'ignorer cette immense accumulation de matériaux qui nous permet de renouveler peu à peu notre connaissance de l'homme social et de l'ajuster à celle que nous donnent la biologie, la psychologie comparée et la psychiâtrie.

A vrai dire M. Beudant lui inspire une autre objection, c'est que si la sociologie devenait une science, elle découragerait l'action. La sociologie de Comte enseigne, parait-il, que « les choses s'arrangent toutes seules ». Il faut croire que M. Beudant avait lu Comte à peu près comme M. Boistel les œuvres de M. Fouillée. S'il avait ouvert seulement les *Discours sur l'ensemble du positivisme* il aurait vu que le père de la sociologie protestait plus que personne contre cet optimisme et ce fatalisme [1]. Il l'aurait vu enseigner contre les économistes que les phé-

1. *Discours sur l'ensemble du positivisme*, 1848, Ire partie, p. 28-28, p. 55 sq., IIIe partie, p. 150 sq.

nomènes appellent d'autant plus l'intervention humaine qu'ils sont plus compliqués et que la complexité croissante des faits permet aux sciences de regagner en applicabilité tout ce qu'elle leur fait perdre quant à la prévision. M. Boistel se borne au fond à nous dire que si Comte et les sociologues étaient aussi mal informés que les purs légistes et maniaient aussi mal qu'eux le raisonnement inductif, ils concluraient à l'inaction et à la résignation. La moindre probité scientifique obligerait au contraire à reconnaître que (Gumplowicz peut-être excepté) les sociologues ont montré le pouvoir de l'art social croissant avec la constitution des sociétés composées et le niveau de la civilisation, et ont plutôt exagéré qu'affaibli l'applicabilité pratique de leur science. Précisément parce que tous les faits sociaux sont solidaires, complémentaires et qu'ils s'enchaînent dans la durée, il suffit que quelques-uns puissent subir avec le temps des modifications artificielles profondes pour que tous les autres soient modifiés corrélativement.

Cette polémique contre la sociologie conduit M. Boistel à mettre en question les données les plus certaines de l'histoire. On peut encore débattre la question si la conscience morale exprime l'état des rapports sociaux, quoique la thèse de la solidarité morale semble bien plus vraisemblable que la thèse de l'autonomie; en revanche aucun historien ne mettrait en doute que la culture, la civilisation soit chose sociale, puisqu'on ne peut guère concevoir qu'elle puisse se former sans la coopération d'aptitudes intellectuelles différentes et qu'elle puisse s'accumuler sans la continuité historique. C'est, paraît-il, trop donner à l'activité collective. Ce n'est pas assez de lui ôter la formation du droit et de la moralité : il faut lui ôter encore la création de la science et de l'industrie. M. Boistel attribue l'invention civilisatrice à l'opération exclusive de la *personnalité* (t. II, p. 213 sq.). C'est la théorie des grands hommes dans toute sa naïveté. Sans doute les sociétés ne pouvaient tirer d'elles-mêmes une culture et se la communiquer entre elles qu'à la condition d'être composées de personnes ayant chacune une activité propre, une caractérisque; une société composée d'êtres instinctifs, une fourmilière, ne peut donner ce résultat. Mais la personnalité elle-même ne s'achève que par la culture sociale. L'individu humain se développe dans le sens de la personnalité en proportion de ce qu'il assimile de la culture humaine et du concours qu'il donne à l'activité collective. N'en déplaise aux légistes, ce sont là des vérités que les sociologues ont fait accepter par tous les esprits qui ne sont pas trop au-dessous de leur temps.

Il est vrai que c'est à l'État que M. Boistel refuse d'attribuer le mérite d'avoir créé la civilisation. S'il distinguait expressément l'Etat et la Société, s'il réduisait l'État à un mécanisme politique et administratif, ainsi que font les économistes français, on pourrait encore le suivre. Mais il n'en est pas ainsi. L'auteur s'élève expressément contre la distinction faite par les philosophes des écoles de Hegel et de Krause entre l'État et la société civile. La société civile et l'État doivent, selon lui,

être pris pour des expressions synonymes. Le simple commerce des hommes ne répond pas à la notion la plus élémentaire que nous puissions nous faire d'une société La raison? c'est que dans une société *on travaille à un bien commun par des moyens communs.* Voilà donc la division du travail exclue de la définition d'une société véritable! Les membres de l'État doivent concourir au bien public par l'emploi de moyens communs. Cette formule, aucun communiste ne la désavouera. L'auteur n'est cependant ni communiste ni socialiste. Il lui suffit de se contredire une fois de plus.

M. Boistel représente-t-il l'esprit de la philosophie critique opposant une barrière aux prétentions de la science pour sauver les titres de la personnalité au respect et à l'autonomie? Sans doute la philosophie du droit telle qu'il l'entend n'est pas l'étude du droit réel, mais d'un droit purement possible, d'un droit qui se réaliserait si tous les obstacles qu'y opposent les traditions, les erreurs, les intérêts et les passions étaient écartés. C'est une théorie partielle des fins de l'action et l'on sait que l'esprit scientifique est porté à limiter le champ du possible et à l'enfermer peut-être dans le cercle du réel. Celui qui néglige le droit réel pour le droit possible est donc logiquement conduit à affranchir les règles de l'action du contrôle de l'expérience et à nier par suite toute applicabilité aux inductions sociologiques, sauf à consulter peut-être les sciences sociales particulières sur le choix des moyens à mettre en œuvre. De là, une philosophie critique de l'action, dirigée contre les abus réels ou prétendus de la science inductive.

Mais il a été admis, même par les néo-criticistes français, que pour critiquer la science au point de vue moral il faut avoir préalablement critiqué les constructions rationnelles de la philosophie générale. Si, en effet, une synthèse totale de la connaissance est légitime, on ne voit ni comment la science inductive en serait exclue ni comment on pourrait se refuser à y subordonner les règles d'action. Donc toute philosophie du droit qui s'appuie sur une métaphysique, sur une formule de l'absolu, renonce par là même à la prétention d'affranchir de la connaissance les croyances morales qui doivent présider à l'action et à justifier l'opposition du droit possible au droit réel, du droit idéal au droit historique.

M. Boistel nous épargne toute espèce de doute. Dans un appendice qu'il a placé à la fin de son deuxième volume, il fait l'esquisse d'une métaphysique. Retenons ces deux idées fondamentales : 1° la métaphysique est une science d'observation, c'est l'observation subjective des idées de l'entendement humain (p. 425 sq.) 2° cette science d'observation conclut à la vision en Dieu (p. 436). On le voit, l'auteur ignore ou feint d'ignorer les pages si lumineuses que M. Lachelier a consacrées ici-même aux rapports de la psychologie introspective et de la métaphysique. Le néo-criticisme français est également passé sous silence. La *Critique de la raison pure* est tenue pour non avenue.

Nous pouvons peut-être nous montrer surpris que l'auteur, en se

déclarant disciple de Malebranche et de Platon, se donne si complaisamment comme un champion de la personnalité. La vision en Dieu ne diffère pas du spinozisme qui fait naître le droit d'un rapport nécessaire entre l'homme et le monde extérieur et le platonisme ne voit-il pas dans l'individualité l'origine même du mal? Peut-être toutefois l'auteur a-t-il ses raisons de préférer au criticisme un dogmatisme à tendance mystique et panthéistique. Peut-être l'attitude agnostique de Kant n'est-elle plus possible aujourd'hui et pour repousser l'application de la sociologie aux problèmes du droit faut-il appuyer la philosophie du droit sur une métaphysique précritique. En d'autres termes le lien artificiel qui unissait chez Kant la *Critique de la raison pratique* à la *Critique de la raison pure* est inévitablement rompu. La critique de la raison pure oppose la science expérimentale et relative, le « bathos fécond de l'expérience [1] » à l'illusion transcendantale. La critique de la raison pratique écarte toute doctrine organique que pourrait constituer la science expérimentale de l'homme social. Consulter l'expérience scientifique pour se conduire c'est choir dans le péché radical. C'est la critique au service du mysticisme. Mais il faut au droit une doctrine organique. Il la demandera à l'illusion transcendantale si l'expérience la lui refuse.

II

Le nom de François Giner est, croyons-nous, peu connu en France. Un de ses compatriotes, dont le nom est cher à tous les amis de la sociologie, Adolphe Posada, retraçait récemment dans la *Revue italienne de sociologie* les grandes lignes de son œuvre [2]. François Giner, professeur de philosophie du droit à l'Université de Madrid, fondateur et directeur de la *Institucion libre de Enseñanza*, est à l'heure actuelle en Espagne avec Gumersindo de Azcarate, Salmexon, Sales y Ferre et Posada lui-même, le continuateur de Sanz del Rio et le représentant de l'école de Krause. L'obscur philosophe allemand, que M. Espinas a été le premier, dans la seconde édition des *Sociétés animales*, à présenter au public français, et dont nous ne connaissons guère les idées que par l'intermédiaire d'Ahrens, a, grâce à Sanz del Rio, en Espagne un puissant et durable écho. Krause, on le sait, a exposé une théorie métaphysique de la vie universelle. L'idéalisme conduit chez lui à l'identification de la vie et de la pensée. De là une conception de l'organisation sociale très différente de celle de nos bio-sociologistes. A vrai dire l'école krausienne espagnole a subi à un haut degré l'influence comtiste, mais si elle a épousé les vues principales de la socio-

1. Cette expression se lit dans les *Prolégomènes*, mais les *Prolégomènes*, à notre sens, donnent la véritable interprétation de la première critique.

2. *Gli studi sociologici in Espagna, in Rivista italiana di sociologia*, anno II, fasc. V. (La direction de la *Revue italienne de sociologie* est à Rome, via Nazionale, 200.)

logie de Comte, elle a persisté à professer une philosophie synthétique beaucoup plus large. Aussi le droit et l'ordre moral du monde sont-ils des termes qui conservent chez elle un sens, et l'affinité est grande entre un disciple espagnol de Sanz del Rio et un disciple allemand d'Ahrens, de Bluntschli, de Mohl, de Wundt, de Schœffle. L'Espagnol, comme l'Allemand, repousse l'individualisme révolutionnaire; il professe la solidarité de l'ordre économique et de l'ordre moral et par suite la légitimité d'une intervention de l'état dans la production et de la répartition des richesses. En revanche, l'école espagnole se montre beaucoup plus attachée à la liberté politique que l'école allemande. Les noms de Salmeron et d'Azcarate en indiquent assez clairement les tendances [1].

Si nous ajoutons que Giner à donné sa vie à la régénération de l'éducation espagnole, nous aurons suffisamment dessiné cette noble et sympathique figure. L'analyse des deux œuvres qui suivent achèvera de la faire connaître.

En philosophie juridique, la doctrine de Giner est celle de Krause rajeunie par l'étude de la philosophie sociale de l'Allemagne contemporaine et par certains des travaux de la sociologie française et anglaise. Ceux qui n'estiment que l'originalité s'arrêteront là : un disciple! un continuateur! *non legitur!* Ceux qui savent que l'originalité, en philosophie sociale tout au moins, n'est bien souvent qu'une orgueilleuse stérilité, tandis que la survivance et l'expansion d'une école en mesurent la force et la vérité, n'auront pas le même dédain. En fait, le résultat le plus heureux de la sociologie aura été de préparer la synthèse du monument inauguré par Comte et de celui qu'ébauchaient, un quart de siècle plus tôt, les écoles obscures de Herbart et de Krause. On sait quelle analogie M. Espinas découvrit entre les conclusions éthiques auxquelles l'avaient conduit l'étude des sociétés animales et la théorie de la vie universelle exposée par Krause. Approfondie et rajeunie, la philosophie sociale des krausiens pourra peut-être nous aider à découvrir le passage de la sociologie objective à la philosophie du droit. A ce seul titre il ne saurait être sans intérêt d'en étudier les récentes formules.

Mais Giner n'est pas krausien de la même façon que M. Boistel est rosminien : il n'est pas né apologiste et commentateur. Loin de prononcer des formules d'imprécations contre ceux qui, depuis Krause, ont traité de la philosophie sociale en esprits indépendants, il s'attache à les faire connaître, à chercher comment leurs vues peuvent compléter ou rectifier celles de son premier maître. La façon dont est exposée en France la philosophie du droit rend appréciable cette probité intellectuelle que sans doute on ne songerait pas à louer dans les autres branches de la philosophie et de la science.

A cet égard la collection d'articles que Giner a réunis sous ce titre :

1. L'école krausienne a fourni à l'Espagne son parti républicain unitaire et organique. D'après Posada, Pi y Margall et les fédéralistes se rattacheraient au contraire à Proudhon et à l'individualisme révolutionnaire.

Estudios y fragmentos sobre la teoria de la persona social, a son intérêt. L'auteur y expose au public espagnol les principales théories de la sociologie allemande, anglaise et française sur la personnalité collective. Wundt, Schœffle, ce dernier surtout, attirent principalement l'attention. Giner insiste sur la distinction de deux théories de la personne sociale chez Wundt, contenue la première dans l'*Ethik*, la seconde, plus unilatérale et plus claire, dans le *System der Philosophie*. Il note les principales variations de Schœffle et analyse largement un ouvrage de cet auteur qui est, croyons-nous, peu connu en France, où cependant il aiderait à le distinger des socialistes avec lesquels on le confond. Nous voulons parler des *Problèmes fondamentaux contemporains en Allemagne*[1].

En vrai critique l'auteur s'efface assez pour que la pensée des écrivains qu'il expose soit mise en lumière, pas assez pour que la solution que lui-même donne au problème reste dans l'ombre. Les études sur la philosophie sociale contemporaine sont ramenées à l'examen d'une seule question : Existe-t-il une personnalité sociale naturelle? Qu'est-ce qui la constitue relativement à la personnalité individuelle? La solution adéquate de ce problème donnerait un des liens cherchés entre la sociologie et la théorie philosophique du droit.

Le droit reconnaît des personnes morales dont les unes sont des corporations (*Universitates*), les autres sont des fonctions personnifiées. Mais, selon une doctrine universellement enseignée par les romanistes, la personne morale est une création du droit et c'est du législateur seul qu'elle tient l'existence. Au début du siècle les germanistes s'élevèrent contre cette doctrine et attribuèrent aux personnes morales une individualité objectivement aussi pleine, aussi entière qu'aux personnes conscientes. La sociologie permet-elle de prononcer vraiment en faveur des germanistes ?

A cela il y a évidemment deux difficultés. Est-il possible soit de parler au sens précis du mot d'une conscience collective, soit de cesser de considérer la conscience de soi comme une condition essentielle de la personnalité? A-t-on résolu cette question, il s'en pose une autre. Toutes les personnes morales reconnues telles par le droit présentent-elles objectivement les caractères de la personne sociale ou, comme l'a pensé Wundt, l'état national est-il seul à les posséder?

Selon Giner, la conclusion commune à la biologie, à la psychologie et à la sociologie est qu'il faut cesser d'identifier absolument la notion de la personnalité et celle de l'homme. Si, à différents degrés de perfection, tous les hommes sont des personnes, il n'y a pas réciprocité. La personnalité peut se rencontrer au-dessous de la nature humaine et au-dessus de l'individualité. La personnalité comme être doit être distinguée de la personne comme sujet. Pour mériter son nom, il n'est pas nécessaire que la personne existe clairement *pour elle-même*.

1. Berlin, 1894.

Quand un tout organisé poursuit et réalise les fins de la vie humaine, il y a là une personne. L'existence de cette personne devient juridique sans doute parce que le droit relève des fins de la vie. Mais si le droit en tant que pensée du législateur reconnaît ces personnes, il ne les crée pas. Elles résultent du travail de la vie; elles s'organisent spontanément, bien que par un lent processus. La relation historique de succession entre le droit écrit et codifié et le droit coutumier, la relation entre le droit coutumier et l'existence permanente des groupes en donne la preuve.

Par là même on ne saurait souscrire à la conclusion à laquelle s'est finalement arrêté Wundt dans son *Système de philosophie*. Ce philosophe, en enseignant que la nation constituée en État présente seule avec l'individu les caractères de la personne, semble avoir voulu restaurer la tradition romaine au moment même où les peuples de culture latine paraissent s'en défier et tenter de s'en affranchir. Les personnes morales autres que la nation correspondent à ses yeux à des fonctions de la vie de l'état et n'auraient par suite qu'une existence dérivée et artificielle[1]. C'est un retour à la théorie de Hegel pour qui, isolée de l'État, la société civile n'est que le chaos des intérêts hostiles. L'État seul entre toutes les agrégations posséderait, avec la souveraineté et l'indépendance, cette impartialité qui lui permet de s'élever au-dessus des luttes de partis et de classes et d'y substituer l'harmonie. Ceci serait conforme aux données de la sociologie génétique d'après laquelle la première forme de l'état social aurait été, non pas la famille, mais la tribu. Giner estime au contraire que chaque sujet collectif du droit possède une sphère d'action inviolable en même temps que soumise à une juridiction supérieure. La souveraineté qui appartient à l'État national ne résulte pas de la supériorité de son organisation, mais au contraire de la position demi-organique que lui confère l'état de guerre. Si, au-dessus des nations, l'humanité s'organisait juridiquement, l'État ne perdrait pas sa qualité de sujet du droit : le droit serait au contraire mieux assuré pour lui. Donc, la subordination des personnes morales à la souveraineté de l'état n'autorise pas à leur dénier une personnalité identique à celle que l'on attribue à la nation.

Ce problème conduit à en examiner un autre intéressant plus directement la philosophie du droit, c'est le problème des rapports de la souveraineté et du droit individuel. L'auteur y consacre les deux seules études de ce volume où ses idées personnelles soient exposées.

Au point de vue juridique on doit diviser les sociétés en *sociétés totales* et en *sociétés spéciales*. Elles sont totales ou fondamentales quand elles embrassent complètement la vie et l'activité de leurs membres; elles sont spéciales quand elles sont consacrées seulement à la réalisation d'une ou plusieurs fins humaines. Dans les premières

1. *La segunda teoría de Wundt sobre la personalidad del organismo social* (*Teoría*, etc., p. 163, 189 et sq.).

la coopération des parties, intentionnelle ou non, réalise une assistance mutuelle en vue de la conservation et du développement de la vie entière; chacune d'elles constitue donc une communauté totale qui implique le *conventus* personnel et immédiat de ses membres et dont la manifestation extérieure est l'occupation exclusive d'un territoire [1]. La famille et la nation sont les spécimens de ces groupes. Il n'en est pas ainsi des sociétés spéciales. Une corporation scientifique, par exemple, ne localise pas l'exercice de ses forces en un point déterminé de l'espace et n'oblige pas ses membres à vivre côte à côte : elle est comparable à un réseau étendu et entrelacé soit à l'intérieur d'une société territoriale, soit au travers plusieurs de ces sociétés.

Cette distinction n'est pas toujours aisée à apercevoir, par exemple, la famille a présenté parfois le caractère d'une corporation industrielle.

Le premier caractère de l'État, c'est que tout individu doit participer, qu'il le veuille ou non, à la communauté juridique. Tout homme doit appartenir indéfectiblement à une famille, une tribu, une nation. De là résulte le pouvoir coercitif que les sociétés spéciales ne possèdent qu'accidentellement. Les sociétés totales sont des états en ce qu'elles sont exclusivement chargées de protéger la liberté extérieure et que seules elles peuvent employer la contrainte pour y réussir [2].

Si le droit impliquait toujours la coercition, la sphère du droit serait la sphère même des attributions de l'État et l'on pourrait définir les rapports de l'individu et de l'État comme le fait l'école de Kant. A l'État appartiendrait exclusivement tout ce qui est social; réciproquement la limitation des libertés individuelles serait toute la sphère de l'action sociale, pourvu que ces libertés fussent émancipées de tous les empiétements d'origine ecclésiastique, corporative, etc. Mais il s'en faut qu'il soit possible d'identifier le droit et la contrainte extérieure. Leibnitz et Krause, sans citer d'autres de moindre importance, y ont vu une manifestation spontanée des tendances les plus intimes et les plus profondes de la nature humaine. Le droit coercitif doit nécessairement exprimer la volonté du législateur souverain. Dans cette hypothèse, on tient donc pour rien le droit coutumier, qui pourtant précède partout la législation, qui la rend totalement inutile en bien des sociétés humaines et qui partout la complète. Mais négliger le droit coutumier c'est mutiler gravement la connaissance de l'homme et de la société. Partout où des hommes combinent leur efforts en vue d'une fin, partout où vivent des sociétés spéciales, un droit coutumier fait son apparition [3]. Il s'en faut qu'il soit inconscient, car les fins des organismes

1. *Teoría*, etc., p. 230 et sq.
2. *Ibid.*, pp. 232 et 234.
3. Giner attache peu d'importance aux écoles anglaises de philosophie du droit. Il néglige donc l'œuvre capitale de Maine. Il y trouverait cependant une confirmation. C'est l'étude du droit coutumier de l'Orient qui conduisit Maine à abandonner la théorie d'Austin et de Bentham.

peuvent être inconscientes, non les fins humaines. Par suite, entre l'individu et l'État, il y a la société. L'école de Krause n'entend point cette distinction dans le sens de l'école hégélienne dont Lassalle et Marx ne sont en somme que les disciples. La société n'est pas l'opposition des classes dans l'ordre économique; c'est l'ensemble des combinaisons d'activités issues de la nature sociable de l'homme et assurant la réalisation des fins de la vie. L'État est donc à la société ce que la partie est au tout. Il présuppose une communauté vivante dont il est l'organisation stable (*status reipublicæ*). Mais est-ce la contrainte seule qui a fait cette communauté?

L'étude de la *personne sociale* conduit donc Giner à cette conclusion capitale, négative en apparence, positive au fond : le droit est autre chose, est plus qu'une contrainte destinée à assurer la limitation réciproque des libertés; le droit implique une vie sociale réelle aidant en chacun l'humanité à réaliser la totalité de ses fins.

Ces idées vont être rendues plus précises, plus systématiques et par endroit aussi plus contestables dans l'*Abrégé de philosophie du droit* (*Resumen de philosofia del derecho*) que Giner a publié en collaboration avec Calderon.

Le « Resumen de filosofía del derecho » est présenté par ses auteurs comme un formulaire abrégé et une exposition purement analytique. Il n'y faudrait donc pas chercher toute la pensée de l'école sur le droit, mais seulement ses principales thèses. Le plan suivi est à lui seul suffisant pour en faire connaître l'idée maîtresse. C'est bien une encyclopédie juridique que Giner a entendu faire. L'unité profonde du droit, voilà ce qu'il veut mettre en lumière : à cette démonstration est consacrée la *partie générale*, qui est la plus considérable de l'œuvre. Cette unité ne fait pas obstacle à l'existence d'institutions spécifiées sans lesquelles le droit ne s'organiserait pas; de là une *partie spéciale*; mais il faut retrouver l'unité du droit dans chacune des différentes institutions; de là une troisième partie dite *partie organique*.

On voit, par ces brèves indications, que l'auteur ne tient aucun compte de l'opposition du droit positif ou historique et du droit rationnel. Le droit est rationnel dans son fond puisqu'il est l'ensemble des moyens nécessaires à la réalisation des fins de l'être raisonnable. Mais le sujet du droit n'est pas le droit lui-même. Le droit se réalise dans les sociétés humaines par un système d'institutions subordonnées à une fin. C'est précisément parce qu'il est *naturel*, parce qu'il suppose l'homme placé dans la nature, c'est pour cela qu'il est *social*, soumis à un *devenir* et par suite *historique*. Pour la même raison il n'y a pas à proprement parler histoire du droit, mais histoire du sujet du droit, car le rapport des moyens juridiques aux fins rationnelles ne change qu'avec la nature de l'homme social. Il en résulte enfin que la science du droit et la philosophie du droit ne peuvent se distinguer, car l'une et l'autre désignent le même effort de la pensée pour retrouver l'unité et la finalité des institutions juridiques. L'intérêt de cette philosophie

n'est pas purement théorique ; elle constitue un droit supplétif; elle guide dans l'application des lois ; elle redresse et écarte les interprétations erronées, abusives ou passionnées.

L'idée de finalité est donc l'idée maîtresse de cette philosophie juridique. Mais comment faut-il l'entendre? Ce que nous avons dit des vues de l'auteur et de l'école krausienne contient une réponse suffisante. Il conviendrait même de ne lire le *Resumen* qu'après la *Teoria de la persona social*.

La personnalité se constitue dans toute agrégation humaine, dans tout agrégat dont les membres sont des individus raisonnables. C'est cette personnalité sociale qu'exprime le droit. Il ne se déduirait donc pas de la personnalité individuelle (sur ce point capital, le *Resumen* n'est pas, à vrai dire, d'une clarté parfaite, car l'auteur paraît recourir à la psychologie introspective et oublier la distinction faite ailleurs entre la personne comme être et comme sujet). Toutefois la seconde et la troisième parties ajoutent à la lumière qui paraît faire défaut à la première : Par ce que les auteurs nous enseignent sur le contrat, la propriété, la pénalité, l'État, nous voyons clairement leur pensée : le droit, comme système d'institutions, ne se réalise que dans la personne sociale; mais la personne sociale réalise d'autant mieux le droit qu'elle sert mieux la raison, immanente en chacun des individus qui le composent.

Giner et Calderon nous le disent très explicitement à plusieurs reprises, le droit n'est point œuvre de la volonté individuelle ou collective, mais œuvre de l'intelligence appliquée aux relations entre les fins de l'être raisonnable et les moyens de les réaliser. La racine du droit ne doit être cherchée ni dans la volonté de l'individu, comme le veut le libéralisme atomique, ni dans la volonté de l'État. En un sens le droit est tout entier social et il n'y a pas même lieu d'accorder une grande importance à la vieille distinction du droit privé et du droit public. Mais il y a deux sphères du droit, une sphère transitive ou sociale et une sphère immanente. La première n'est point caractérisée, ainsi qu'on l'enseigne ordinairement, par la contrainte réciproque; c'est la dualité des êtres qui interviennent pour constituer la relation de droit; pour qu'il y ait un lien de droit, il faut en effet que l'un élève une prétention à l'accomplissement d'une fin raisonnable et que l'autre lui fournisse les moyens de l'accomplir. Il faut distinguer, non seulement celui qui doit et celui auquel il est dû, mais encore ce qui est dû. Cette sphère transitive suppose chez chacun l'existence d'une conscience du droit, une dictée du for intérieur à l'absence de laquelle aucune contrainte ne peut suppléer. Les prescriptions de cette conscience ne naissent pas d'un droit des autres contre nous. Pour être juste envers les autres, il faut que l'homme soit juste envers lui-même et c'est ce qu'aucune autorité ne peut lui prescrire. Notons cette idée fondamentale de la sphère immanente du droit : elle suffit à distinguer l'école krausienne de l'école comtiste et même de l'école spencérienne.

Giner méconnaît-il pour cela la distinction du droit et de la moralité, distinction si fortement tracée par l'école de Kant? L'auteur ne le pense pas; il croit même surpasser Kant en précision. L'obligation morale et l'obligation juridique embrassent, dit-il, les relations des êtres raisonnables. Mais la morale ne les embrasse que sous un aspect : celui des motifs et des sentiments qui déterminent l'intention. La moralité est donc une forme de la conduite. Le droit est une autre relation formelle et générale. « Il nous impose le devoir de réaliser tous ces actes dont dépend l'accomplissement des fins de la vie universelle, non parce qu'ils sont bons en soi, mais en raison de leur caractère de moyens par rapport à ces fins. Toutes les fois qu'un acte présente ce caractère, le droit nous commande de l'effectuer pour être juste » (p. 63). Si donc le droit est coercitif accidentellement, il ne l'est pas par essence [1].

Il y a une corrélation profonde entre la conscience du droit et la règle juridique. Celle-ci exprime celle-là. A tort on voit dans la règle juridique une contrainte qui énonce la volonté souveraine du législateur. C'est faire table rase du mode ordinaire par lequel s'établit la règle : ce mode est la coutume. Presque toujours la coutume précède la loi. Or, d'où résulte-t-elle, sinon de la conscience confuse que l'individu a de l'ordre juridique, de l'ordre des fins de la vie et des moyens propres à les réaliser? S. Maine n'a-t-il pas montré, même à l'origine des codes romains, un droit coutumier et, à l'origine des coutumes grecques et romaines, des sentences arbitrales dont l'observation est abandonnée à la conscience des parties en litige?

D'autres ont fait du litige le phénomène juridique originel et du passage du combat à la discussion des preuves judiciaires le phénomène juridique. Giner se refuse à accepter ce point de vue. La procédure civile et la procédure pénale constituent le droit en vue de la fin juridique. Il y a un droit pour le droit (*derecho para el derecho*), un ensemble de règles médiates, conditionnées par l'observation même du droit. Mais le « Kampf um's Recht », le conflit, la lutte n'est qu'un accident dans la vie du droit : le droit réside dans la solidarité des êtres juridiques, dans l'harmonie des fins de la vie. L'association pour la lutte, dirait un biologiste, y prédomine absolument sur la lutte pour l'existence.

On conçoit aisément que le rôle historique joué par le droit criminel crée une difficulté à cet excessif optimiste. Cette difficulté, l'auteur la

1. L'auteur croit distinguer nettement ainsi la thèse krausienne de la thèse kantienne. Il reproche à Kant, après tant d'autres, d'avoir fait du droit une pure contrainte extérieure. Ce reproche nous semble immérité pour deux raisons. La première est que, si Kant interdit à l'État d'imposer aux consciences le respect du droit, il fait du devoir de droit l'application la plus précise de la loi morale. La seconde est qu'il charge une société définie, la société éthico-civile, du soin de suppléer à l'imperfection de l'Etat. Il faut se résigner à ne rien comprendre à la morale de Kant, si on laisse de côté le traité qui en contient la formule appliquée : *Die Religion*, etc.

tranche par un appel à l'avenir. Il nous présente comme déjà réalisé ce lointain idéal que Ferri a nommé le nouvel horizon du droit pénal. Le criminel est un être aussi mal constitué que l'aliéné pour recevoir la pleine capacité juridique de l'homme normal ; il doit, comme le fou, se voir attribuer une situation juridique en rapport avec son état mental. Il a droit à cette situation, à cette tutelle pénale, ce qui ne veut point dire qu'il ait assez de conscience et d'intelligence pour la désirer. Le droit dit pénal a pour office de déterminer cette situation juridique des délinquants. *La peine est donc le droit du criminel.* C'est pourquoi elle ne doit pas être une infliction de souffrance, une rétribution de maux. Le droit pénal, qui vise à intimider, s'inspire de l'idée de vengeance et, loin de réparer la violation infligée à l'ordre juridique par le crime, lui fait subir une violation nouvelle [1].

Le droit est l'organisation spontanée ou artificielle des moyens qui permettent aux êtres raisonnables de réaliser les fins de la vie. La combinaison des activités intelligentes, le concours mutuel et permanent des êtres raisonnables est le fond même de l'ordre juridique. Aussi, loin d'en être l'essence, la contrainte ne s'y introduit que par accident. Le droit ne saurait donc être créé par contrat et nul n'a plus profondément que Giner montré l'incompatibilité du contractualisme et d'une philosophie sociale du droit. Le contrat n'est pas une relation juridique *sui generis.* C'est un mode propre à établir les relations juridiques. Il ne résulte jamais de l'aliénation que deux ou plusieurs personnes isolées et libres font de leur indépendance. Ce n'est pas de là qu'il tire sa force obligatoire, mais de ce qu'il repose sur la sphère des relations sociales préexistantes. Les personnes ne contractent pas entre elles en tant que sujettes autonomes du droit, mais en tant que membres d'un tout social.

Pour reprendre la distinction chère à l'auteur, la nature du contrat ne se laisse pas déduire de la sphère immanente du droit, mais de sa sphère transitive. La nature du contrat est liée à la nature des fins à accomplir, c'est-à-dire de prestations réciproques qui ne naissent pas du libre arbitre du sujet. Il n'a donc pas son fondement dans les volontés.

C'est ce que n'ont pas vu les contractualistes. Ils ont fait du contrat une aliénation réciproque d'indépendance ; ils l'ont fait sortir de la volonté arbitraire de personnes supposées isolées, et ils ont prétendu faire naître du contrat toute la sphère sociale du droit ; ils ont attribué à ce mode d'instituer les relations juridiques une importance démesurée, ayant la prétention d'en déduire toute la théorie du mariage et celle de la société politique. Ils oubliaient qu'il y a des choses susceptibles d'être contractées et d'autres qui ne le sont pas. Or, une seule chose est susceptible d'être contractée : la prestation d'un service dont nous disposons légitimement [2]. L'auteur pourrait ajouter que

1. Partie générale, 2e section, chap. x. Partie organique, ch. II et III.
2. *Ibid.*, p. 163.

plus on étend la sphère juridique du contrat, plus on travaille à identifier le droit et la contrainte extérieure. On ne peut en effet étendre indéfiniment la sphère du contrat qu'en la définissant par l'aliénation des libertés et la légitimation anticipée de la contrainte.

On est curieux de savoir quelle place cette philosophie juridique peut faire à l'idée et à l'institution de la propriété. L'auteur les analyse avec sa profondeur ordinaire. Toutes les erreurs et toutes les équivoques viennent de ce que l'on confond le phénomène économique de la propriété avec la relation de droit sur laquelle il repose; en d'autres termes, on confond une relation économique entre l'homme et la nature et une relation juridique entre personnes.

La propriété de droit est la synthèse de la possession et de l'usage. La possession est la condition même de la mise en œuvre d'un droit ou d'un bien juridique. A cet égard on ne peut isoler l'idée d'un droit de la possession de ce droit, qu'il s'agisse d'un droit primaire, inhérent à la qualité même d'être humain, ou d'un droit secondaire tel que la qualité de créancier. La possession peut être ou non accompagnée de l'usage. Chacun est par définition juge de l'usage qu'il peut faire de son droit, quoique les relations sociales déterminent plus ou moins étroitement l'obligation d'exercer un droit qui a les caractères d'une fonction, le droit de suffrage, par exemple.

La propriété, prise au sens étroit ou économique, suppose le droit de propriété au sens large, bien loin de lui donner naissance. La nature offre à l'homme des utilités qu'il met au service des fins de la vie, mais le droit de propriété n'est pas une relation entre l'homme et la nature : c'est une relation entre l'homme et lui-même, c'est-à-dire entre le propriétaire et sa conscience d'une part, la société de l'autre, « une relation que l'homme comme être vivant maintient avec lui même comme activité libre pour la mise à profit des biens matériels propres à satisfaire ses besoins physiques [1] ». Le droit économique de propriété est donc fondé et limité par la raison, et la raison de l'état règle à cet égard la raison du particulier. Il y a des devoirs des propriétaires et une politique de la propriété.

La propriété ne saurait donc conférer le droit absolu d'abuser des choses. L'auteur rappelle même que si les jurisconsultes romains ont parlé d'un *jus abutendi*, ils ajoutaient « *quatenus juris ratio patitur* », et que ce *jus abutendi* n'était autre chose que le droit de consommer entièrement l'utilité de l'objet possédé. Le droit de propriété ne permet pas aux propriétaires, même groupés en classe, d'empêcher les autres hommes d'appliquer comme eux aux fins de la vie l'utilité des choses naturelles. La propriété ne peut à la fois rester un droit et consacrer les titres de l'égoïsme. L'auteur ne définit pas la propriété comme une fonction sociale avec la même netteté que les comtistes, mais l'idée est bien présente à son système.

1. *Ibid.*, p. 283.

Ne dérivant l'institution économique de la propriété ni du travail ni de la loi, l'auteur ne saurait cependant être qualifié de socialiste ou même de socialiste de la chaire. Il se borne à affirmer les devoirs du propriétaire et à charger la législation de les déterminer ainsi que de les faire observer. La question dite « sociale » ne peut être résolue que par le travail organique de la société tout entière, non certes par la lutte des classes qui la composent [1]. Il faut que les principes scientifiques aujourd'hui vacillants soient mieux définis et que se forme le ferme propos d'y conformer la conduite. En attendant, l'État a le devoir de perfectionner les lois impuissantes à contenter les exigences supérieures de la vie contemporaine. D'un côté il doit cesser de peser sur l'initiative privée par son organisation bureaucratique; il doit laisser les personnes morales se former librement, ne pas se substituer au gouvernement des sociétés locales, dont chacune doit devenir une école initiant les particuliers au gouvernement de l'état; de l'autre il doit accorder aux travailleurs faibles une plus grande protection (travail des femmes et des enfants, législation des accidents, assistance aux victimes du chômage); il peut enfin favoriser la mutualité et la coopération. Ce concours n'est pas possible sans de profondes réformes dans le droit fiscal et dans le droit civil, notamment dans le droit successoral. D'autres pays que l'Espagne peuvent, on le voit, faire leur profit de cette large esquisse.

Nous ne saurions faire connaître le détail d'une œuvre aussi riche d'idées. Nous pensons en avoir assez dit pour indiquer la position originale de Giner entre le vieux rationalisme et le vulgaire des sociologues qui confond le droit et la police. La distinction et la relation de deux sphères, l'une immanente et résidant en la conscience, l'autre transitive et toute sociale, constituent le fond de la théorie. De là résulte l'effort pour distinguer le droit social d'une simple contrainte extérieure sans pourtant l'absorber dans la morale. La personne, pour tout dire, ne reçoit pas son droit tout fait du souverain, thèse du hobbisme et de la grande majorité des sociologues français, allemands et italiens; elle se fait son droit parce qu'elle a une conscience active. Mais elle n'affirme pas son droit en opposition à l'organisation sociale (thèse de Rousseau, de Proudhon, de Renouvier et même de Spencer). L'organisation juridique, normale, rationnelle, qui prévaut contre tous les accidents contraires, exprime (si nous comprenons bien la pensée de l'auteur, mieux formulée d'ailleurs dans la *Teoria* que dans le *Resumen*) une conscience sociale du droit, concert dont chaque conscience personnelle est une note.

Ces idées concordent trop avec celles que nous avons formulées dans un obscur essai pour que nous puissions leur refuser une entière adhésion. Mais la valeur et l'élévation de la doctrine ne saurait nous cacher les lacunes de la méthode. Il y a chez Giner plus d'affirmations

1. *Ibid.*, p. 332.

que de preuves. Il est sociologue par la doctrine, non par la méthode. Nous savons que le *Resumen* ne doit pas être isolé d'autres œuvres, notamment de la *Teoria de la persona social*. Le *Resumen* expose la philosophie du droit comme une encyclopédie juridique; c'est l'unité fonctionnelle du droit qu'il s'attache à mettre en évidence et à faire comprendre. En montrant que dans toute société il y a une personne bien réelle, il donne à l'encyclopédie juridique un fondement d'une incontestable valeur. Mais cette réalité de la personne sociale il la justifie par l'idée de la finalité universelle, et c'est également de la finalité universelle qu'il déduit les caractères essentiels du droit. Il repousse avec raison les analogies bio-sociologiques de l'école de Lilienfeld, mais alors sa philosophie sociale n'est-elle pas le simple corollaire d'une métaphysique que peut récuser, je ne dis pas seulement le positivisme brutal, mais une philosophie critique quelque peu exigeante?

La métaphysique a, nous le savons, un pouvoir heuristique. Elle exprime la confiance de la raison dans la profonde analogie qu'elle soutient avec la nature et dans l'aptitude des idées pures à orienter vers la vérité. Mais ce que la métaphysique a deviné doit être vérifié par la science, c'est-à-dire par l'élaboration méthodique de l'expérience.

En sociologie, l'expérience, c'est l'histoire, c'est-à-dire l'étude génétique faite par des procédés comparatifs. C'est à notre avis sur l'étude génétique du droit que doit reposer l'encyclopédie juridique. L'unité du droit frappe dès lors celui qui contemple le lien objectif unissant ses formes supérieures à ses formes embryonnaires. Giner a le grand mérite de ne pas opposer l'histoire du droit à la philosophie du droit, mais il en réduit trop l'importance, puisqu'il en fait seulement l'histoire du sujet du droit. La distinction de la sphère transitive et de la sphère immanente ne doit pas être donnée seulement comme un résultat de l'analyse des formes supérieures de la vie juridique : elle doit être montrée dans la vie entière du droit. Nous voulons voir les règles juridiques se constituer avec la conscience sociale du droit, varier avec les erreurs qui ont pu égarer celle-ci, en refléter les crises. D'ailleurs, pour Giner, le sujet du droit n'est pas seulement l'individu, homme moyen ou homme de l'élite, c'est la personne sociale et, par suite, l'encyclopédie juridique ne devrait-elle pas être appuyée explicitement sur une loi de formation des personnes sociales?

III

Giner a prouvé qu'on peut être professeur de droit et traiter de la philosophie juridique dans un esprit sociologique. Toutefois ce n'est là encore qu'une heureuse exception et l'état d'esprit représenté par M. Boistel prédomine dans le plus grand nombre des universités. C'est là le sujet de l'étude de Fragapane. Cet auteur, qui a, comme on le sait, consacré sa vie à démontrer l'harmonie de la philosophie juridique et

de la sociologie objective, élève une plainte sur l'état d'abandon dans lequel la patrie de Vico laisse l'enseignement sociologique. Il y a quelque courage à faire de cette question le thème de la leçon d'ouverture d'un cours libre.

Nous pouvons en France tirer profit, à certains égards, de ce réquisitoire. Chez nous, il n'y a pas entre la science et la philosophie des sciences cette séparation systématique que l'auteur constate, avec regret, dans l'enseignement des universités de son pays, mais certainement l'enseignement du droit n'est qu'exceptionnellement vivifié par l'étude objective des faits sociaux [1]. A cet égard le tableau de l'enseignement juridique en Italie est la vivante peinture des lacunes du nôtre. Est-ce donc que toute étude ojective est bannie de l'école de droit ? nullement. L'histoire du droit y est enseignée, et souvent à un point de vue comparatif et génétique qui est bien celui du sociologue. Mais Fragapane croit pouvoir affirmer que les études juridiques n'en sont point vivifiées. Bref, il manque une philosophie du droit qui fasse la synthèse des phénomènes juridiques en même temps qu'elle démontre l'unité du droit et des phénomènes sociaux. Ce n'est pas que l'enseignement de la philosophie juridique ait partout disparu, mais là où il reste, il est inspiré d'un esprit pseudo-critique qui est le masque du vieux dogmatisme détruit par la critique et la science.

Mais pourquoi en est-il ainsi ? L'auteur, qui est positiviste, estime qu'en Italie la bureaucratie est animée d'intentions persécutrices à l'égard de cette forme de la pensée et que la sociologie est inévitablement la victime de cette animosité. Mais on peut se demander s'il y a, entre le système positiviste et la sociologie, une connexion aussi étroite, et surtout si un enseignement spécial de la sociologie (comme celui qui existe dans une des universités françaises) aurait la vertu de transformer l'esprit des juristes. A notre avis, un positiviste doit moins qu'un autre s'étonner de voir les légistes repousser la méthode sociologique et, plutôt que de l'accepter, se réfugier comme M. Boistel dans la sphère des idées théologiques. L'esprit du légiste correspond exactement, d'après Comte, à la méthode du métaphysicien ; entendons par là la dialectique scolastique. L'un construit les rapports sociaux avec des textes dont il torture le sens, pendant que l'autre construit l'univers et la vie avec des syllogismes. Depuis les docteurs de Bologne jusqu'aux pseudo-philosophes juristes de notre-temps la méthode des légistes s'est sublimée sans changer de nature. Ils ont, en face de la psychologie et de la sociologie objectives, l'attitude que les médecins ont eue longtemps en face de la physiologie expéri-

1. *Della filosofia giuridica*, p. 9 et sq.

2. « En allemand, c'est mentir que d'être poli », dit un personnage du *Faust*. Un magistrat autrichien juge sans politesse ce niveau mental des professeurs de droit en prenant à son compte ce mot d'un professeur de sciences naturelles à un médiocre étudiant : « Was wollen sie hier? Sie wissen nichts, können nichts, arbeiten nichts — werden sie Jurist. » (H. Gross, *Criminalpsychologie*, p. 7).

mentale et de l'anatomie comparée. La méthode expérimentale est la mort de leur méthode; aussi s'efforcent-ils de la tenir à la porte des « sciences morales ». Ils ont pour alliés naturels les amis attardés de la psychologie introspective et de cette dialectique transcendantale que l'on voudrait encore parfois présenter comme une philosophie générale. C'est pour assurer la sécurité de cette camorra intellectuelle qu'a été restauré et propagé le criticisme de la « raison pratique ».

Le sociologue peut déplorer que la marche des idées soit aussi lente et que, dans l'enseignement comme ailleurs, « le vieux persiste ». Mais constater cette lenteur de marche des idées est assurément une des tâches du sociologue. L'organisation de l'enseignement est un fait sociologique et doit être considérée objectivement avec sérénité. Il s'en faut que ce soit le souci exclusif de la vérité scientifique qui toujours et partout y préside. Il est probable que la sociologie ne pénétrera jamais dans les facultés de droit telles que nous les connaissons, et la raison en est simple : c'est que l'un des premiers résultats de l'enseignement sociologique sera de transformer de fond en comble l'administration du droit civil et pénal. Former le légiste traditionnel ne peut être une tâche convenable à la science sociale émancipée et souveraine, car le légiste, tel que nous le connaissons, est un produit d'antagonismes sociaux que la sociologie mettra sa gloire à faire disparaître.

Le droit pénal est sans nul doute le plus touché par la sociologie. C'est en ce domaine qu'il est le plus difficile de faire vivre ensemble les théories des légistes, si raffinées et sublimées qu'elles soient, et les données de la science, si confuses qu'en soient encore les conclusions. A cet égard la courte brochure de Vaccaro *sur le renouvellement scientifique du droit pénal*, ou pour mieux dire la leçon d'ouverture que cette brochure reproduit, vient à l'appui de la thèse de Fragapane et l'examen en trouve sa place ici [1].

Vaccaro soumet à une brève critique l'école dite classique (Carrara, Pessina) encore attachée à la thèse du droit divin et de l'expiation et l'école de l'anthropologie criminelle.

Celle-ci confond le malade atteint de folie morale et le sujet du droit pénal, c'est-à-dire l'homme normal capable de subir la contrainte (*coazione*) psychologique. Puis l'auteur en vient à l'examen de la sociologie criminelle, qu'il ne considère que chez ses représentants italiens, en négligeant à l'excès leurs derniers travaux. Le nom de cette science indique la persistance d'une méprise. On crut, au moment de la formation de la sociologie, qu'elle était appelée à absorber en elle les sciences sociales définies, alors qu'elle suppose au contraire ces sciences, vu qu'elle a pour objet l'unité des faits sociaux et les lois générales qui les régissent. La sociologie criminelle a commis une

1. On sait d'ailleurs que MM. Fragapane et Vaccaro dirigent ensemble la *Rivista scientifica del diritto* (Rome, Loescher, éditeur). Les leçons que nous analysons ici y ont paru en articles dans le fascicule 1 de la troisième année.

autre faute; elle a accepté sans une critique suffisante l'identification des sociétés et des lois mêmes des organismes, notamment la loi de sélection. Il en résulte que le droit pénal a été considéré : 1° comme la défense d'un organisme collectif; 2° comme l'application de la loi de sélection aux malfaiteurs. La justification de toutes les cruautés de l'ancienne législation pénale en est la conséquence. Aujourd'hui le discrédit qui atteint universellement la bio-sociologie condamne cette conception de la sociologie criminelle à disparaître : c'était d'ailleurs une simple transformation des traditions de l'école utilitaire.

L'auteur trace donc le programme d'une science sociale du droit pénal. Là est la partie positive de sa tâche, la plus brève, à vrai dire (page 22 à 27). Cette science doit travailler à la solution de quatre problèmes : 1° l'origine de la pénalité, la fonction sociale qu'elle accomplit et les lois particulières de son développement en rapport avec les lois générales de l'évolution complexe de l'humanité; 2° la découverte du processus de la formation de toutes les idées qui constituent aujourd'hui le fond des doctrines pénales, notamment celle du concept de la responsabilité pénale; 3° celle du processus historique des principales espèces de crimes pour mettre en relief les transformations et l'évolution qu'ils ont parcourues jusqu'à nous et qu'ils pourraient parcourir dans l'avenir; 4° il faut étudier « l'origine, les oscillations et les transformations de la criminalité ». Il pourrait en effet résulter de l'étude des effets réels du droit pénal que d'autres procédés d'adaptation soient beaucoup plus efficaces que la peine. L'étude de ces quatre problèmes suppose et implique le concours de la sociologie; sans elle la science du droit pénal n'aurait pas de fondement, car elle ignorerait l'unité des phénomènes sociaux; elle n'aurait pas davantage de méthode. Enfin la sociologie peut donner une aide directe à la science spéciale, notamment à la solution du quatrième problème.

L'idée générale de l'auteur est d'une incontestable justesse, car la dépendance de la science du droit pénal à l'égard de la sociologie est mise par lui en pleine lumière, mais nous ne saurions le suivre quand il prétend identifier la sociologie criminelle et la théorie sociologique du droit pénal. Le droit pénal est un art, une règle rationnelle d'action, ce n'est pas une science. Il faut une science pour rattacher cet art à la sociologie générale : l'étude qui remplit cet office est la sociologie criminelle. L'auteur assigne à la science du droit pénal une double tâche : une étude génétique du droit criminel, une étude des mouvements et des transformations de la criminalité. Or il est bien certain que ces études doivent être spécifiées. L'étude de la criminalité s'appuie sur la statistique pénale et la monographie des criminels; elle suppose une autre préparation et d'autres qualités d'esprit que celles qu'on attend du sociologue qui s'attache aux origines et aux transformations de la pénalité et de l'imputabilité. La science des origines du droit pénal ne peut être isolée de la science des religions; il faut, pour la cultiver, connaître les langues sacrées de l'Orient, être initié à la théo

logie juive, au droit économique chrétien, etc. Cet homme peut, par exception, avoir les aptitudes du statisticien et du psychologue criminaliste, mais il ne les possédera qu'exceptionnellement.

En revanche nous ne voyons pas pourquoi le sociologue « pénaliste » se consacrerait exclusivement à l'étude de la pénalité. Si étroits sont les liens du droit pénal et de la religion, les affinités de la peine et du rite que séparer la sociologie religieuse et la sociologie « pénale » semble impossible. Mais la sociologie religieuse, c'est à bien des égards la sociologie génétique tout entière, la vie collective au stade primitif ne se séparant guère de la vie religieuse. Si M. Vaccaro n'accepte pas cette vue, c'est qu'il impose à la sociologie une méthode déductive, c'est qu'il veut déduire les lois sociologiques des lois de l'adaptation, tandis que selon nous l'explication sociologique est *génétique* et ne peut être autre chose.

Vaccaro n'aurait peut-être pas fait de la sociologie criminelle une critique aussi sévère, s'il ne l'identifiait pas à la théorie des écoles italiennes. Or si l'école de Ferri a eu le grand mérite de restaurer en criminologie le facteur social, elle ne l'a fait que timidement. En réalité elle a institué un compromis entre l'anthropologie criminelle et la théorie du déterminisme économique. Néanmoins elle ne mérite pas, tant s'en faut! tous les reproches que l'auteur lui adresse. Pourquoi ce vieux procès de tendances relatif à la sélection sociale par élimination? S'il est un écrivain qui évite les faux-fuyants et qui donne à sa pensée une forme arrêtée et une formule tranchante, c'est bien Enrico Ferri. Or, dans son « Syllabus » sur la *Justice pénale*, n'a-t-il pas expressément repoussé la thèse de la sélection par la peine et surtout par la mort?

Le droit pénal est un art subordonné à la sociologie criminelle, c'est-à-dire à l'étude du mouvement de la criminalité et à la sociologie religieuse, c'est-à-dire à la sociologie génétique. Cet art ne peut lui-même être séparé des autres tels que l'éducation, l'hygiène sociale, la politique économique; il leur est même subordonné, car sans leur concours il est entièrement inefficace. Cet art consiste, comme le dit Giner, à placer le criminel dans la condition juridique qui correspond à son état mental; ce n'est pas l'art d'intimider.

La confusion du droit pénal et de la sociologie criminelle est en somme explicable : elle résulte de ce que la sociologie criminelle est conquérante, comme toute science digne de de nom, et s'empare d'emblée de la pratique. En ce domaine la sociologie est mûre pour l'application et Vaccaro s'élève bien légitimement contre ceux qui trouvent encore tant d'incertitude dans ses méthodes et ses conclusions qu'aucune indication pratique ne saurait lui être demandée. Or si la sociologie peut indiquer des réformes qui reçoivent l'approbation spontanée des criminalistes, c'est que sa compétence pratique s'étend bien au delà du droit pénal.

La fonction du droit pénal ne sera pas bien comprise s'il ne s'appuie

pas sur une philosophie sociale du droit, une encyclopédie juridique qui mette en pleine lumière la relation des biens juridiques et de la contrainte pénale. Le rapport de solidarité qui unit la jouissance et la propriété des biens juridiques individuels à la finalité sociale interne ne peut être démontré que par une doctrine du droit entée en quelque sorte sur la sociologie générale. Les biens juridiques (le droit de propriété, par exemple) n'ont vraiment leur prix que pour une personnalité consciente, mais ils sont d'origine sociale : ils périssent dans la dissolution de la société. Or c'est la garantie, la protection des biens juridiques réclamés par les individus et les personnes morales qui est la fin du droit pénal : ce n'est pas la préservation d'un organisme social prétendu. Mais pour assurer à la portion normale des membres de la société la jouissance paisible des droits que menace la classe des membres mal adaptés, ce n'est pas la vengeance collective, ni en général la souffrance qui peut être mise efficacement en œuvre. Le droit pénal indiquera la condition juridique, économique, éducative qui doit être faite aux individus encore mal adaptés. Il implique donc, non pas ce qu'on a nommé un peu prétentieusement la science pénitentiaire, mais un art social complexe où la pédagogie et l'économie appliquée ont leur rôle à jouer. Par là nous sommes ramenés au problème initial.

IV

L'intérêt des œuvres très inégales que nous venons d'étudier trop brièvement, c'est qu'elles reflètent les grandes tendances entre lesquelles se partage la philosophie du droit. La première est la tendance à opposer radicalement le possible au réel, l'idéal du droit au droit social historique et à justifier cette opposition par un appel, non à la philosophie critique mais à une métaphysique incompatible avec toute critique de la connaissance. M. Boistel nous offre moins la philosophie du droit que la formule des opinions philosophiques du légiste sur l'univers et l'action. A cette tendance s'en oppose radicalement une autre, celle des purs positivistes, dont Fragapane est un excellent représentant. Loin d'opposer l'idéal et le fait, le possible et le réel, l'être et le devoir être, le positiviste s'attache à présenter le premier comme une conséquence du second et à déduire les règles d'action de la connaissance du fait social, conçu à vrai dire comme un devenir et un développement. La philosophie du droit, c'est l'étude sociologique de l'unité des faits juridiques, rattachée par un lien génétique à l'unité des faits sociaux. — Mais cette antithèse appelle une synthèse. Giner et Calderon représentent une troisième tendance organique et critique. La philosophie du droit est une encyclopédie juridique, mais elle repose sur l'idée d'une loi de finalité et de perfectionnement dont la volonté raisonnable de l'homme est l'agent, bien qu'elle n'en soit pas le principe.

Il nous reste à chercher brièvement à quelles conditions l'une de ces tendances pourrait prévaloir dans la science et la philosophie contemporaines.

La philosophie du droit ne peut rester la métaphysique des légistes. C'est là un point sur lequel sociologues et philosophes critiques seront d'accord. Des livres du genre de celui de M. Boistel ont un intérêt incontestable; ce sont des survivances de la pensée et de l'enseignement du moyen âge. Ils confirment une loi sociologique et n'ont pas d'autre rôle.

Mais, pour mettre fin à cet état d'esprit, il faut que la philosophie du droit cesse de confondre deux sortes d'études, l'étude d'un idéal de conduite à réaliser à l'aide du droit et l'étude analytique et synthétique des faits juridiques.

La philosophie du droit, avant de formuler des règles d'action, doit être l'intelligence des faits juridiques, de leur unité et de leur continuité; c'est par là qu'elle nous fait comprendre et la solidarité des biens juridiques et la relation de ces biens avec le développement de la personne, affirmant et limitant ainsi l'idée controversée des droits personnels.

Cette étude (l'encyclopédie juridique) doit être sociologique par l'esprit : la synthèse y doit prédominer sur l'analyse, mais elle ne peut être synthétique sans être génétique, sans retracer le tableau d'une complexité croissante, d'un processus naturel. Nous ne voulons point dire par là qu'elle doive être un simple corollaire d'une science qui serait la *sociologie en soi*; mais l'étude génétique des sociétés, le rapport entre le *conventus* et la civilisation, la culture et la discipline sociale y conduit inévitablement.

Mais par là même qu'elle considère le droit objectivement, la théorie sociologique du droit doit-elle s'interdire de formuler des règles d'action? Loin de là. La connaissance des faits juridiques la conduit au contraire à marquer le rapport du droit réel au droit possible et la condition du passage de l'un à l'autre.

Est-elle ici en conflit avec la philosophie critique?

Un grief a été élevé contre la science en général et la sociologie en particulier : elles restreindraient le champ du possible et convertiraient l'idéal d'action en illusion; de là l'idée si injuste et toutefois souvent exprimée que la sociologie nie l'idéal moral et prêche la résignation aux faits accomplis, sinon aux faits en voie d'accomplissement. Ce jugement est inacceptable. La science enseigne à l'homme à connaître de mieux en mieux la limite du possible et de l'impossible et à distinguer par suite deux choses que confond inévitablement, si elle est livrée à elle-même, l'imagination pratique : l'utopie et l'idéal d'action. Plus une société est civilisée, moins l'utopie a de séduction pour elle et mieux elle sait ménager ses forces en vue d'une fin réalisable. Mais si la science enseigne à l'homme à connaître son impuissance, elle lui donne également la conscience de son pouvoir, elle lui enseigne à adapter ses

efforts aux fins pratiques, à substituer l'art à la routine empirique. Bref, en écartant l'utopie par une connaissance plus exacte du possible, elle nous rend capables de réaliser ce possible.

Il n'en est pas autrement de la sociologie. Elle est la destructrice impitoyable des illusions et des utopies, mais elle nous met entre les mains des armes d'une trempe excellente pour la conquête du possible. Elle le fait d'autant mieux qu'elle nous enseigne a ramener l'action au perfectionnement du réel et à considérer le perfectionnement comme un développement voulu et réfléchi.

Dans l'ordre social la pratique n'a guère été jusqu'ici qu'un conflit entre la notion de l'idéal et la conscience de notre impuissance à le réaliser. Moins l'idéal a été distingué de l'utopie et plus la conscience de notre impuissance a été intense et amère. De là le séculaire triomphe de l'empirisme et de la routine. Ce conflit est lui-même un fait observable que la sociologie ne saurait négliger. Mieux elle écarte l'utopie et plus aisément elle substitue l'art à la routine, sans jamais mépriser l'expérience spontanée.

Ce conflit, on peut dire que la métaphysique précritique n'a jamais réussi qu'à l'aggraver. D'un côté elle subordonnait la science à l'idée de nécessité sans laquelle l'unité du savoir n'aurait, dirait-on, aucun fondement; de l'autre, pour exalter l'idéal, elle élargissait indéfiniment le champ du possible; elle montrait aux hommes l'Eden à conquérir, puis elle leur présentait une théorie de la connaissance d'après laquelle ce qui est est ou nécessaire ou inintelligible. L'expédient classique de la liberté absolue du vouloir était impuissant à pallier une telle contradiction.

La philosophie critique a peu à peu chassé de la science l'idée de la nécessité; en réhabilitant l'expérience, elle nous a appris à nous contenter de relations contingentes quoique constantes. Par là, elle a accompli sa tâche. C'est en conservant à tort une habitude d'esprit vicieuse qu'elle persisterait à offrir à l'action un idéal, un possible sans rapport avec le réel, à opposer le perfectionnement et le développement l'un à l'autre comme les deux termes d'une antithèse, à introduire en pensée la discontinuité dans la vie de l'humanité. Cette critique prétendue, qui serait perturbatrice et révolutionnaire dans la pratique, elle serait rétrograde dans l'ordre intellectuel; elle préparerait la restauration de la métaphysique dogmatique et de l'illusion transcendantale, en même temps que dans le domaine social et juridique elle confondrait l'action avec l'agitation la plus stérile. Elle serait contre la sociologie la meilleure alliée de l'utopie et contre l'art social la meilleure alliée de la routine.

GASTON RICHARD.

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

I. — Psychologie.

Guido Villa. — La psicologia contemporanea, 660 p. in-8, Fratelli Bocca, Torino, 1899.

Voici un bien gros livre, mais bien composé, bien renseigné, nettement écrit, et qui, peut-être, traduit en français en deux volumes moins compacts, rendrait service. L'auteur y a fait preuve autant d'érudition vraie que de jugement ferme à la fois et modéré. A défaut d'une analyse que, par sa nature, il ne comporte pas, nous allons en donner un résumé aussi bref et aussi exact que possible.

M. G. Villa indique d'abord, dans une introduction, comment il entend la psychologie, c'est-à-dire comme une science à part de la philosophie proprement dite, quoique pouvant avec discrétion lui servir de préface, et comme liée, sans y être asservie, aux sciences physiologiques et morales. Le livre est ainsi distribué : I. Développement historique de la psychologie; II. Conception et rôle de la psychologie; III. Esprit et corps; IV. Les méthodes de la psychologie (les méthodes d'exposition; les méthodes de recherche); V. Les fonctions psychiques; VI. La conscience; VII. Les lois de la psychologie; VIII. Conclusion. Cette conclusion est extrêmement intéressante en ce qu'elle résume très complètement ce consciencieux ouvrage, et nous n'aurons à peu près nous-même qu'à la résumer à grands traits.

Avant le résumé final, M. Villa traite assez rapidement deux questions qui, selon lui (pourquoi, puisque la psychologie est indépendante de la métaphysique?), ont de nombreux points de contact avec la psychologie : celle de la conscience collective et celle de la destinée de l'âme. Du reste, il les envisage, sinon avec une essentielle originalité, du moins avec une scientifique indépendance.

La psychologie, dit-il pour le premier point, n'a à s'occuper que des consciences individuelles; il n'y a pas, véritablement, de conscience collective. Ce sont là fantaisies extra-scientifiques. Toute conscience individuelle est nécessairement unie à un organisme physique, et elle ne peut exister, dans l'homme et dans une grande catégorie d'animaux, sans un système nerveux. La prétendue analogie entre l'organisme individuel et l'organisme social est un pur paradoxe. Est-ce que la société a un cerveau (telle nation, par exemple, telle cité qu'on a dite le cerveau du monde), un système nerveux, une conscience unique? Elle est constituée par un grand nombre de consciences

individuelles qui sont, dans de certaines limites, indépendantes les unes des autres. Quelques-unes des analogies établies, supposées, entre l'organisme individuel et la société, se fondent sur une fausse compréhension des faits conscients et de la différence qu'il y a entre eux et les phénomènes organiques. Sans doute, l'homme est né pour vivre en société, et ne se peut comprendre sans elle ; ce qui le distingue le plus de l'animal, c'est sa plus grande sociabilité. De plus, il y a dans chaque époque de l'humanité, une certaine communauté d'idées et de sentiments entre les membres du corps social. Mais ces idées et ces sentiments peuvent varier beaucoup d'individu à individu, et il y a loin de cette communauté à l'existence d'un esprit collectif, social : des formes de conscience individuelles, voilà tout ce qu'en définitive on peut constater.

On peut assurément nier, d'autre part, que l'organisation physiologique nous vient par l'hérédité, et aussi, et le fait est physiologiquement plus important, que l'individu se trouve en naissant dans un milieu déterminé de civilisation et de culture qui a été préparé par ses ancêtres. Notons, d'ailleurs, que les individus au milieu desquels il vit ont reçu aussi, pour les élaborer, des impressions et des excitations différentes des siennes ; elles constituent le point de départ de nouvelles idées et de nouveaux sentiments que chaque individu transmet, virtuellement ou d'autre façon, à ses successeurs. De là une trame psychologique qui, passant d'une génération à l'autre, embrasse toute l'histoire de l'homme et constitue une véritable et éternelle continuité morale : celle-ci correspond d'une certaine manière, dit l'auteur, à la continuité immortelle de la vie psychique. Mais ce n'est toujours là que de la continuité impersonnelle, anonyme, et nous ne voyons pas ce qu'elle a à faire avec la destinée de l'âme, bien disparue, nous le verrons plus loin, avec l'organisation individuelle. Au surplus, cette immortalité psychologique ressemble fort, si je ne me trompe, à l'immortalité dont nous parlait en si beaux termes l'auteur regretté de la *Morale sans sanction* et de l'*Irréligion de l'avenir*.

Arrivons au résumé annoncé.

L'origine de la psychologie d'aujourd'hui est triple : elle dérive et de la philosophie, et de la physiologie, et des sciences morales.

Unie pendant longtemps à la philosophie, elle en a suivi les vicissitudes. La philosophie européenne manifesta, de la Renaissance jusqu'à nos jours, deux directions principales, l'une anglaise, l'autre allemande ; de même la psychologie se développa sous deux formes diverses. La philosophie anglaise eut presque toujours un caractère empirique ; partant, la psychologie anglaise, donnant une importance presque exclusive aux processus de la connaissance, c'est-à-dire aux sensations, aux représentations et à leurs associations, prit un caractère tout à fait intellectualiste. Intellectualisme et empirisme, voilà ce qui caractérise la psychologie anglaise. De son côté, la philosophie allemande eut une tendance plutôt subjective qu'objective, disons le

mot, métaphysique; il en fut de même pour la psychologie correspondante; un de ses traits distincts fut le besoin d'expliquer la naissance et l'enchaînement des processus mentaux au moyen d'une élaboration qui échappe à l'observation. Quant à l'intellectualisme, ces deux psychologies n'étaient pas au fond très différentes, quoique l'une expliquât tout par l'association et l'autre, depuis Leibnitz jusqu'aux herbartiens, par l'œuvre ou synthèse mystérieuse de l'Inconscient. Seul, dans notre siècle, Schopenhauer, développant avec plus ou moins d'originalité une idée amplement systématisée par Kant, mit en évidence le fait qu'au-dessus des processus intellectuels il y a un élément trop longtemps négligé (pas au moins par Maine de Biran), celui de la partie la plus spontanée et la plus profonde de nous-mêmes : l'intelligence devint pour lui un phénomène secondaire. Cette direction nouvelle de la psychologie, s'accordant de plus en plus avec les données scientifiques et expérimentales, est aujourd'hui reconnue comme la plus juste de toutes.

C'est alors seulement qu'on a reconnu l'importance de l'élément subjectif de la conscience, dit M. Villa, que la psychologie prit sa véritable voie, tout en se détachant des sciences naturelles auxquelles on l'avait par trop inféodée. La méthode expérimentale appliquée en psychologie dérive, jusqu'à un certain point, des recherches de la physique et de la physiologie. La loi de Weber, formulée par Fechner, ouvrit un horizon nouveau à la psychologie. Puis vinrent les travaux de Bain, entre autres, et l'idée première, due à Spencer, d'étudier l'esprit, non seulement dans l'individu adulte (est-ce que Locke ne l'avait pas étudié chez l'enfant et le sauvage?), mais dans toute l'évolution de l'individu aussi bien que de l'espèce. Cependant il fallut du temps pour que l'importance de la méthode expérimentale pour l'étude des faits psychiques fût bien comprise; longtemps après Fechner, on crut, certains croient encore, que la psychologie expérimentale, comme elle s'en tient aux formes psychiques les plus simples, et par conséquent les plus ostensiblement unies aux phénomènes physiques et physiologiques, est une forme particulière de la physiologie.

L'autre source de la psychologie scientifique de notre temps est donnée, on l'a dit, par les sciences morales. Elles ont immensément contribué à former l'idée actuellement dominante en psychologie que les faits de la conscience ont une valeur par eux-mêmes, et ne se peuvent rapporter à aucun substratum immatériel, à aucune substance psychique, dont ils seraient les manifestations. L'histoire, la philologie, la sociologie, l'économie politique, le droit, étudient des événements et des faits qui ne sont pas autre chose que les produits de la conscience humaine. Leur étude empirique devait naturellement exercer aussi son influence sur l'étude des faits de conscience, considérés dans leurs formes typiques les plus générales, c'est-à-dire sur les sciences psychologiques. Mais il fallait trouver une méthode de rapprochement entre la psychologie individuelle et les sciences morales

ou sociales. Cette nouvelle discipline fut la psychologie des peuples, qui clot la première période de la psychologie moderne, et qui se résume dans les noms de Herbart, de Lotze, de Spencer, de Bain, de Fechner, de Lazarus, de Steinthal.

La seconde période, celle qu'on peut dire celle de la « psychologie contemporaine », commence, semble-t-il, avec les premières publications de Sully, de Wundt, de Brentano, et se continue jusqu'à nos jours avec les nombreux écrits de ces deux premiers auteurs et ceux de Ribot, d'Höffding, des Américains Ladd, James, Baldwin, de Külpe, d'Eblinghaus, de Münsterberg, de Ward, de Binet, de Jodl, et de tant d'autres. Ces auteurs sont avant tout des psychologues, libres, en général, de préjugés philosophiques, et tous s'efforcent, bien qu'ils n'y aient pas toujours réussi, à être objectifs, expérimentaux. Tous ces philosophes, et Höffding en particulier, dans sa *Psychologie fondée sur l'expérience*, se sont, d'ailleurs, largement aidés des résultats obtenus déjà par les psychologues des périodes précédentes.

La méthode empirique avait, il faut le reconnaître, tenu compte dans une mesure appréciable des résultats de la méthode expérimentale, mais elle ne les avait pas entendus et compris dans leur vraie signification. Son principal défaut, si elle reconnaissait volontiers l'importance de l'expérimentation pour tout ce qui regarde les faits simples de la conscience, c'est-à-dire les sensations ou les actes simples de la volonté, c'est d'avoir donné pour les autres une exclusive importance à l'observation pure. La psychologie, par là, serait limitée en deux domaines distincts, l'un supérieur, l'autre inférieur, ce qui constituerait une grave erreur. Les faits psychiques ne sont pas entre eux très divers de nature, par le fait qu'ils sont de diverse complexité : une sensation ou un sentiment simple sont des faits psychiques, tout comme une idée ou une émotion esthétique ou morale. Ces phénomènes dits simples ne sont nullement apparentés aux processus nerveux qui leur sont joints; ceux-ci sont quantitatifs, physiques, mécaniques, tandis que la sensation ou le sentiment simple sont des faits qualitatifs, ou, si l'on veut, conscients.

Nous voici arrivés au point culminant des recherches psychologiques de M. Villa, c'est-à-dire aux lois de la psychologie et à leur importance. La méthode expérimentale a réussi ce que la méthode empirique avait seulement ébauché. Elle a permis d'arriver à une conception monistique de l'univers sans sacrifier l'un ou l'autre des deux ordres de faits, physique ou moral, comme le voulaient le spiritualisme et le matérialisme; elle reconnaît l'originalité des deux, elle reconnaît qu'il ne peut y avoir de sujet sans objet, ni d'objet sans sujet. Le « monde interne » et le « monde externe » ne sont que deux modes divers de voir la même chose. Si nous considérons tout le contenu de la conscience, les représentations présentes et passées, les sentiments et les impulsions, nous avons le monde interne, ou le contenu de la conscience au point de vue psychologique; si nous consi-

dérons les représentations pures, en les abstrayant des éléments subjectifs, nous avons le monde externe, ou le contenu de la conscience considéré au seul point de vue des sciences naturelles. Le premier est le résultat de l'expérience directe, immédiate; le second celui de l'expérience indirecte.

Reste l'explication de ce parallélisme psychophysique, de ce fait que deux ordres de processus aussi divers que les processus physiques et ceux de la conscience peuvent coexister à côté les uns des autres, se trouver en rapport étroit et continu, et être indispensables les uns aux autres. C'est là un des plus grands problèmes de la philosophie qui, selon l'auteur, comme selon Du Bois-Raymond, ne sera peut-être jamais résolu. La psychologie contemporaine en est arrivée à l'idée de l'individu psychophysique, qui s'est substituée aux deux entités abstraites et métaphysiques de Descartes. Les philosophes de la jeune école néo-scolastique reviennent à l'idée animiste de l'anthropologie de saint Thomas. Jusqu'à quel point cette doctrine est-elle justifiée, s'accorde-t-elle avec les résultats de la science? Dans ses brillantes attaques contre la philosophie cartésienne, la direction actuelle du thomisme se trouve nécessairement d'accord avec la psychologie scientifique. Mais les néo-thomistes ramènent les phénomènes de l'esprit et ceux de la matière à un *quid* qui n'est ni esprit ni matière et qui n'entre dans aucun des deux ordres de phénomènes reconnus par la science moderne. Arriver par cette voie à une conception monistique est impossible. Le parallélisme psychophysique est l'unique solution qui ne soit pas en désaccord avec les résultats de la science. Conclusion scientifique, mais modeste, dont peuvent à la rigueur se contenter les psychologues. Mais qu'en diront, soit les spiritualistes, soit les matérialistes, en un mot, les métaphysiciens?

Bernard Pérez.

Mario Panizza : Le tre legi (*essai de psychophysiologie sociale*), p. 222, E. Loescher, édit., Rome, 1890.

Ces trois lois sont des lois sociologiques dont la connaissance doit contribuer à la solution du problème social : *loi de la production, loi de la propriété, loi sociale.*

Du fait social humain découlent les deux premières. L'auteur les appelle *humaines*, parce qu'elles ont leur fondement dans quelques caractères organiques propres à l'homme, non communes à d'autres espèces, dans lesquelles ne s'établissent que des rapports déterminés par les lois générales de la biologie. Dans le fait social humain, ces lois *se révèlent* comme des tendances opposées, l'une vers l'absolue subordination de l'individu aux fins sociales, l'autre vers l'absolue liberté de l'individu. Cette antinomie, qui se traduit dans les institutions sociales, se reflète aussi dans la pensée scientifique, surtout dans l'économie politique, où se trouve aujourd'hui, plus que jamais, la

lutte entre le principe collectiviste et celui de la libre concurrence. Le contraste ne peut se résoudre par la prédominance de l'un des deux principes sur l'autre, si les deux lois dont nous avons parlé sont l'une et l'autre tirées de la nature humaine. Nous verrons plus loin comment l'auteur en comprend la conciliation.

Il convient d'abord d'indiquer les deux formules par lesquelles M. Panizza résume ses observations sur ces lois.

Loi de production : dans l'espèce humaine le travail produit tend à augmenter indéfiniment le produit, en sorte que le nombre des individus composant l'espèce peut croître indéfiniment. Si cette loi, n'exonérant pas du travail, ne peut procurer aucune félicité à l'homme, elle en change les rapports sociaux avec ses semblables; elle supprime, sans doute, pour notre espèce, la loi de la *concurrence vitale*, et donne une empreinte toute particulière à la société humaine.

Loi de la propriété : elle se manifeste dans le fait social comme une tendance des individus à assurer chacun à soi-même une sphère d'autonomie absolue. La propriété n'a pas pour but le travail; l'essence de cette institution, par rapport à la société, ne se trouve pas dans quelque fonction productive inhérente à la qualité de propriétaire, mais en ce qu'elle affranchit l'individu de tous les liens sociaux qui pourraient dériver du travail : elle n'affirme qu'un principe, celui de *la liberté personnelle.*

Arrivons à la conciliation de ces deux lois, dont l'une pousse l'homme au travail, à la production variée, incessante et progressive, et dont l'autre le conduit à un progressif affranchissement du travail. La société a un caractère qui se distingue de tout autre attribut d'êtres vivants, le pouvoir de se constituer en dehors des individus, comme personnalité supérieure et tout à fait indépendante. Elle a donc une loi propre, que l'auteur appelle *loi sociale*, et dans laquelle se trouve l'accord des deux tendances opposées.

Cette loi sociale n'est, en somme, que la loi morale appliquée, avec toutes ses sanctions diverses, par la société, en vue de son bien, ou du bien de tous. Ayant son fondement, non dans la volonté individuelle mais dans la conscience commune, la loi morale s'exprime dans les institutions; elle oblige les individus à se conformer à ses injonctions impératives par des sanctions positives qui se rencontrent dans les coutumes, les codes, les constitutions. Il ne s'agit pas là d'obligations morales, mais d'obligations d'honneur, de religion, de droit, de politique. La *loi sociale* est donc, pour l'auteur, celle qui se manifeste dans le fait social humain comme *tendance à traduire en obligations sociales, au moyen de sanctions positives*, les *principes de la morale.* Sa fin est de protéger dans les individus l'inviolabilité de leur personnes et de leurs biens, par conséquent, la propriété privée, propriété relative, puisque la nécessité de la production ne pourrait libérer personne du travail. C'est à elle qu'il faut demander la solution du problème social, par la réforme des institutions. Or, celles-ci ne peuvent

venir d'une lutte entre les classes, mais sont proposées par la science, deviennent opinion publique, et sont enfin réalisées au moyen de ses représentations légales.

Ce sont là, il est vrai, des vérités un peu trop évidentes, et l'on aurait voulu des considérations un peu plus étendues sur ces réformes idéales, telles que M. Panizza peut actuellement les entendre. Cette fin est un peu vide, en comparaison surtout des considérations anthropologiques du début, complaisamment développées par l'auteur.

BERNARD PÉREZ.

Pietro Sciascia. — PSICOGENESI DELL' ISTINTO E DELLA MORALE SECONDO DARWIN, p. 178, in-8, A. Reber, Palerme, 1899.

La formation de l'instinct social et, par suite, du sens moral, se rattache pour Darwin à la genèse et à l'évolution de l'instinct : c'est ce qui explique la division de ce livre en deux parties, dont la première est plus particulièrement analytique ou expositive, et la seconde plus particulièrement critique et dogmatique. L'auteur, qui a déjà publié deux études intéressantes, *La volonté par rapport à la morale et à la psychologie contemporaine* et *La doctrine de la volonté dans la psychologie anglaise d'Hobbes jusqu'à notre temps*, nous présente encore ici un travail très consciencieux, et, en dépit de son idéalisme, il fait une juste part à Darwin parmi les fondateurs de l'éthique contemporaine.

Nous n'essaierons pas, à notre tour, d'analyser un livre si riche en faits et en détails. Nous nous bornerons à en indiquer l'économie générale, avec ses conclusions et ses critiques fondamentales. *Théorie de l'instinct*, *facteurs de l'instinct social*, la *sociabilité chez les animaux*, l'*instinct social dans l'homme*, *sens moral*, le *bien général comme fin de la conduite humaine*, les *caractères généraux de la moralité*, *évolution de la morale*, la *théorie de Darwin par rapport à quelques problèmes métaphysiques*, voilà les objets traités dans la première partie. Les chapitres composant la seconde partie ont pour titres : *Sur la nature de l'instinct et de l'intelligence dans l'homme et dans les animaux*, *Nature de la sympathie*, *Genèse du sens moral*, *Valeur de l'hérédité morale*, *Considérations générales et conséquences*.

La théorie darwinienne de l'instinct est trop connue pour que nous y insistions; du reste, l'auteur ne s'y étend pas trop lui-même. Darwin n'admet pas, avec Condillac et Lamarck, que l'instinct soit une simple habitude héréditaire; il est plutôt pour lui le produit d'une sélection naturelle sur les actes purement fortuits, exécutés avec une certaine constance. Il est variable, il peut se supprimer, se perfectionner, par l'action de la libre volonté, comme par la modification et le perfectionnement des organes. La genèse n'en est pas moins plutôt biologique que psychologique : pourtant Darwin réduit la cause psychique à un rôle subordonné. Ainsi la recherche scientifique partant, avec Condillac,

de l'intelligence, vient aboutir avec Darwin au mécanisme cartésien.

Les points principaux de la doctrine morale de Darwin se réduisent aux suivants : 1° l'instinct de conservation, par la sympathie et l'amour, se transforme en instinct social, et, par l'intelligence, en instinct moral; 2° l'instinct social, par l'utilité relative à la conservation de l'espèce, est fort et énergique et, par la sélection naturelle, il tend à se perfectionner; 3° l'instinct social, à l'aide de la mémoire et de la réflexion, est riche en tendances et habitudes accumulées lentement par l'hérédité, et pour cela se conserve persistant et vivace; 4° la persistance de l'instinct social implique la forme d'un devoir, d'une obligation morale, qui peut être définie comme la conscience d'une direction imprimée à notre volonté par toutes les activités antécédentes; 5° la conscience morale, qui est un résultat des facteurs susdits, est la faculté de comparer les actions passées avec les actions possibles ou futures; 6° le sens moral est modelé sur la nature particulière des instincts primitifs, qui, en variant, modifient aussi la forme du sentiment moral. Ce sentiment, né de la force des choses, est nécessaire; mais les objets en sont variables; le sentiment moral en lui-même est immuable, mais non les actes moraux, et, par suite, la morale; 7° le principe scientifique à assigner à la morale n'est pas le bonheur de l'individu ou de la communauté; c'est le bien général, parce qu'il conduit la société à la plus grande prospérité, en la faisant croître en force et en perfectionnant ses facultés.

Pour M. Sciascia, en premier lieu, l'analyse de l'instinct faite par Darwin est incomplète. Il a négligé l'élément psychologique, qui est le plus important; il n'a pas donné à la sélection naturelle l'interprétation qui lui convient le mieux; le principe de variabilité par lui admis laisse le problème sans solution; il n'a pas donné de l'habitude une interprétation génétique, et il a pris pour cause ce qui est un simple effet. C'était un coup d'audace que de considérer la psychogenèse de la morale comme une question d'histoire naturelle, et la doctrine transformiste explique jusqu'à un certain point la transmission et l'accroissement des instincts, mais non leur origine. La lutte mécanique et fortuite des biologistes n'explique pas tout, et dans le perfectionnement des dispositions organiques, il y a quelque chose d'absolu que la sélection est impuissante à définir. L'action de l'esprit est plus fondamentale que toute autre, au moins chez l'homme, et les lois ne sont pas une simple résultante des propriétés individuelles des éléments cellulaires. Darwin n'a pas vu que la cellule et la matière cellulaire ne créent pas, mais sont créées par la vie, comme l'individu social ne crée pas, mais est créé par l'esprit social. Il n'a pas compris l'importance de la loi de solidarité dans la synthèse des éléments psychiques, et il a donné trop d'importance aux causes extérieures, à la sélection naturelle, au milieu, tandis que le plus important était de chercher dans l'organisme même, dans les propriétés intimes de la substance vivante,

les raisons mécaniques et psychologiques des phénomènes et des motifs.

Défectueuse quant à la psychogenèse de l'instinct, la doctrine devait l'être encore plus par rapport à celle du sens moral, qui n'est, pour le transformisme, qu'une spécialisation supérieure de l'instinct. En voulant retrouver dans le monde humain les lois qu'il a cru établir dans celui des organismes inférieurs, Darwin n'a pas rigoureusement usé de la vraie méthode naturelle. La science et la morale sont orientées en sens inverse : l'une étudie ce qui est, l'autre ce qui doit être. Une des grandes erreurs de Darwin est d'avoir appliqué le principe d'utilité au perfectionnement de l'organisme spécifique, alors qu'il ne se rapporte qu'à la perfection de l'individu dans le développement de la même vie. Il n'explique pas comment l'instinct social des quadrumanes, ancêtres de l'homme, s'est peu à peu transformé en sentiment moral, pourquoi l'instinct social des animaux ne s'élève pas à la dignité du sens moral. Si l'humanité est sortie par voie de sélection de l'animalité, de quelle façon l'état de charité et de désintéressement s'est-il substitué à celui d'egoïsme et de guerre? Si l'homme n'avait pas dans sa raison et dans son énergie psychosociale les éléments de la justice, le genre humain serait victime d'une sanguinaire et cruelle sélection. Quoiqu'en pense Darwin, ce qui domine essentiellement, primitivement, dans l'homme, c'est la force psychique, qui peut arrêter et modifier aussi la force physiologique. Par conséquent, le terrain sur lequel se développe la lutte pour l'existence est différent dans l'homme et dans les animaux, et les effets sont complètement opposés. Il ne s'agit donc pas d'une simple substitution, mais d'un fait inhérent aux forces mêmes qui sont en lutte.

De là, pour M. Sciascia, la grande supériorité de l'idéalisme, qui ne se sépare pas du naturalisme, mais le complète, ce dernier ne se basant en morale que sur la force de l'instinct. Mais l'un et l'autre, comme l'a dit M. Fouillée, « sont également nécessaires à une morale vraiment positive, qui tient compte de tous les faits importants qui s'appellent les idées humaines ». Le naturalisme et l'idéalisme semblent se concilier, quand on admet la notion de l'activité biopsychique, parce qu'elle participe en même temps du point de vue interne et du point de vue externe, de l'instinct et de la raison, qui sont l'évolution d'une même activité. En outre, cette conciliation nous offre le moyen d'éliminer toute antinomie entre l'intérêt et le désintéressement, entre l'égoïsme et l'altruisme, au moyen de la raison et de la psychicité sociale. Celle-ci est une espèce de pénétration de toutes les existences dans leur nature intérieure, un principe universel qui entraîne les existences particulières dans le grand courant de la vie générale. Ainsi l'homme, plutôt qu'un phénomène mécanique, sera un facteur de l'évolution.

On le voit, M. Sciascia est un idéaliste fort tempéré. Notre propre évolutionnisme n'est pas plus intransigeant que son idéalisme, et il nous a paru utile de le signaler, ne serait-ce que pour raffermir dans

leurs opinions ceux qui pensent, comme nous, que l'inexplicable qui explique tout n'est pas de la science.

BERNARD PÉREZ.

II. — Esthétique.

Remy de Gourmont : ESTHÉTIQUE DE LA LANGUE FRANÇAISE. (Au *Mercure de France*).

« Esthétique de la langue française, cela veut dire : examen des conditions dans lesquelles la langue française doit évoluer pour maintenir sa beauté, c'est-à-dire sa pureté originelle. » C'est en ces termes que M. de G. nous fait comprendre l'objet d'un petit traité plus intéressant encore pour l'artiste et le psychologue que pour le philologue et l'érudit. Car l'auteur se propose bien moins des fins de science que des fins de goût. Son but n'est pas tant d'expliquer telle ou telle des lois selon lesquelles les langues évoluent que d'agir sur l'évolution de la nôtre afin de la défendre contre les enlaidissements et défigurations qui la menacent. Nourri du plus fin savoir philologique, M. de G. n'est pourtant pas un « savant » mais plutôt un homme d'action. « Ma vocation, dit-il, est de défendre par des œuvres ou par des traités, la beauté et l'intégrité de la langue française et de signaler les écueils vers lesquels des mains maladroites dirigent la nef glorieuse. » Son livre est une nouvelle *Défense et Illustration* de la langue française, écrite non plus avec l'éloquence sonore et fleurie d'un Du Bellay, mais avec la précision aisée et gracieuse d'un maître analyste qu'animent à la tâche un imaginatif et un poète.

« Ayant constaté, il y a bien des années, le tort que fait à notre langue l'emploi inconsidéré des mots exotiques ou grecs, des mots barbares de toute origine, de toute fabrique, je fus amené à raisonner mes impressions et à découvrir que ces intrus étaient laids exactement comme une faute de ton dans un tableau, comme une fausse note dans une phrase musicale. Il me semble donc que sans rejeter les observations (qualifiées mal à propos de règles) grammaticales, il fallait du moins ajouter un nouveau principe à ceux qui guident l'étude des langues, le principe esthétique. » Qu'est-ce que le principe esthétique? C'est le sentiment du beau et du laid dans le langage. La thèse de M. de G. c'est que ce sentiment ne doit pas seulement s'appliquer à une phrase, à un vers, mais à un mot isolé ; en d'autres termes, il y a une esthétique du mot. Elle doit nous servir de guide dans le jugement à porter sur les innovations verbales qui, par l'influence croissante des terminologies techniques et des idiomes étrangers, tendent à s'introduire dans le français. Qu'on l'entende bien : il s'agit des mots comme matière, de leur beauté sensible, physique : sonore tout d'abord et essentiellement (mot prononcé), mais visuelle aussi (mot écrit). « L'esthétique du mot, telle que j'essaierai de la formuler pour la première

fois, aura d'abord ce point de contact avec la phonétique qu'elle ne s'occupera que par surcroît du sens verbal tout à fait insignifiant dans une question de beauté physique. La signification d'un mot ni l'intelligence d'une femme n'ajoutent ni n'enlèvent rien à la pureté de leur forme. Pureté : voilà le déterminatif. »

En quoi consiste la pureté d'un mot? Dans sa qualité populaire ou — ce qui est la même chose exprimée autrement — dans sa sonorité française. Voici trois termes : *maison*, *habitation*, *home*, qui s'appliquent à une même idée ou à des idées fort voisines. « Ils sont bien représentatifs des trois castes d'inégale valeur qui se partagent les pages du vocabulaire français. » Le premier peut être pris comme exemple d'un mot français parfaitement pur : il est de formation populaire. Le second est un intrus assez grossièrement francisé par la triste terminaison en *ation*. Il est de formation savante. Le troisième est une importation brutale de l'anglais. « Notre langue serait pure si tous ses mots appartenaient au premier type ; mais on peut supposer, sans prétendre à une exactitude bien rigoureuse, que plus de la moitié des mots usuels ont été surajoutés, barbares ou intrus, à ce que nous avons conservé du dictionnaire primitif : la plupart de ces vocables conquérants, fils bâtards de la Grèce ou aventuriers étrangers, sont d'une laideur intolérable et demeureront la honte de notre langue si l'usure ou l'instinct populaire ne parviennent pas à les franciser. » En quoi consiste la francisation d'un mot de provenance étrangère? M. de G. nous offre sur ce point la réponse la plus précise : « Un mot étranger ne peut devenir entièrement français que si rien ne rappelle plus son origine..... Si le mot est venu par l'écriture seule, il faut le reformer et l'écrire comme le prononcerait un paysan ou un ouvrier tout à fait ignorant de l'anglais ou de toute autre langue. » Le grand et inimitable agent de francisation verbale, c'est le « gosier populaire, ce terrible laminoir ».

Or le gosier populaire se réglant uniquement sur l'euphonie, c'est-à-dire sur des habitudes, des facilités ou des convenances de prononciation, n'a cure ni de l'étymologie des vocables qu'il façonne à sa guise ni de l'exactitude de leur rapport à la chose signifiée. L'instinct qui guide le peuple dans la détermination de mots nouveaux ou dans l'adaptation de mots déjà existants est tout esthétique, très peu ou nullement logique. « L'homme spontané, peuple ou poète, a d'autres goûts que les grammairiens, et, en fait de langage, il use de tous les moyens pour atteindre à l'indispensable, à l'inconnu, à l'expression non encore proférée, au mot vierge. L'homme éprouve une très grande jouissance à déformer son langage, c'est-à-dire à prendre de son langage une possession toujours plus intime et toujours plus personnelle. L'imitation fait le reste : celui qui ne peut créer partage à demi, en imitant le créateur, les joies de la création. » Mais ce travail, corrupteur perpétuel des langues à en croire le pédantisme, n'a besoin que d'être un peu modéré et contrôlé pour se révéler le véritable générateur et

rénovateur de leur beauté originale. Le peuple demande aux mots de lui être naturels, de lui agréer, nullement d'être vrais et bien déduits. Souci qui serait d'ailleurs chimérique et artificiel! De quelque façon en effet qu'on se représente l'origine de chaque vocable particulier dans les plus anciens parlers de l'humanité, et, admît-on même que le procédé ordinaire de création du langage eût consisté à imiter par le mot, le plus saillant des caractères de la chose, il est bien certain que le mot n'a pu être, dans la plupart des cas, qu'une évocation très indirecte, très arbitraire, nullement une définition ou une explication.

C'est à la lumière de ces principes que M. de G. apprécie la valeur de tous les termes qui figurent dans notre langue sans être de race française pure, et c'est ce critère qu'il nous propose du degré et des conditions d'admissibilité de toute innovation verbale.

A ses yeux le plus grand ennemi actuel du français c'est le grec ou plutôt le gréco-français. « Le grec, assez peu senti pour qu'on ose y toucher sans scrupule, offre aux fabricants de mots nouveaux une facilité vraiment excessive. Au lieu d'interroger la langue française, d'étudier le jeu de ses suffixes, le mécanisme de ses mots composés, on a recours à un lexique dont la tolérance est infinie et qui se prête aux combinaisons agglutinatives les plus illogiques et les plus inutiles ». Le gréco-français tend à former de plus en plus le vocabulaire exclusif des sciences de la nature et de la technique industrielle. Il suffirait pour le discréditer de remarquer qu'il s'inspire d'une prétention tout à fait contraire à la destination et aux possibilités du langage : à savoir de définir ou d'expliquer l'objet par le mot. « Lorsqu'on inventa les bateaux à vapeur, il se trouva aussitôt un professeur de grec pour murmurer *pyroscaphe*; le mot n'a pas été conservé, mais il figure encore dans le dictionnaire. » Or non seulement il est laid, mais il est mal fait : car il nous est impossible de découvrir dans cette combinaison de termes l'idée de « bateau qui marche au moyen d'une machine à vapeur ».

Condamnable au nom de l'esthétique, une telle méthode pourrait cependant être défendue au nom de la nécessité, si la vieille langue française était aussi dépourvue qu'on le prétend d'expressions aptes à rendre les mêmes services que les barbarismes gréco-français et si elle ne possédait en propre des procédés de composition et de combinaison verbales capables, entre des mains artistes, de l'égaler à tous les emplois.

Nous ne saurions résumer les admirables chapitres ou M. de G. place à côté de mots gréco-français empruntés aux dictionnaires actuels de la médecine, de la botanique, de la pharmacie, des industries, des métiers, les mots de signification identique, mais de qualité esthétique et expressive bien supérieure que le vieux fonds populaire fournit en abondance à celui qui prend la peine de le consulter. M. de G. a l'amour des mots comme on a l'amour des fleurs. Et il se demande avec tristesse pourquoi on a installé laborieusement tant de fleurs

artificielles là où il n'y a qu'à se baisser pour ramasser à foison les plus charmantes et précieuses fleurs naturelles. « Les médecins de Molière parlaient latin, les nôtres parlent grec. C'est une ruse qui augmente plutôt leur prestige que leur science... Ils commencèrent à user de ce stratagème au XVIIIe siècle... les vieux noms de maladies tels que *pourpre*, *grenouillette*, *poil*, *taupe*, *écrouelles*, *échauboulures*, *tortue*, *ongle*, *clou*, *fer chaud*, *fic*, *thym* furent chassés; chassées aussi les appellations populaires comme *mal Saint-Antoine*, *mal rose*, *mal des ardents*, *trois noms* de l'érisypèle... Villars nous apprend que le sieur Mauriceau, accoucheur, ayant inventé un instrument, l'appela tire-teste. Ce médecin savait encore parler français. J'ignore le nom de l'actuel tire-teste, mais je suis sûr que ce nom commence par céphalo.... Cerveau, cervelle, trop clairs, de trop bonne langue, sont remplacés par encéphale, etc., etc. De l'usage des termes grecs dans les sciences on donne cette explication qu'il est impossible de tirer tel dérivé nécessaire de tel mot français. Que faire de « oreille », par exemple ou de « œil »? Mais du mot œil l'ancienne langue a tiré *œillet*, *œillade*, *œillère*; de oreille elle a tiré *oreillon*, *oreillard*, *oreilles*, *oreillette*, *oreillé*.... Le médecin des yeux eût rougi de s'appeler œilsliste, comme le médecin des dents s'appelle dentiste; déjà la qualification d'oculiste, insuffisamment barbare, humilie ses prétentions, il est ophtalmologue ». M. de G. se livre à une critique et à des comparaisons analogues au sujet du système métrique et de la langue traditionnelle des poids et mesures.

La botanique lui fournit les exemples les plus expressifs. Nous avons le plaisir d'apprendre de lui des noms délicieux d'arbres, de plantes ou de fleurs, végétations charmantes elles-mêmes, petits poèmes en quelques syllabes que la « science » a inutilement remplacés par des dénominations lourdes et plates, et qui ne sont pas tombés en désuétude ou en oubli sans un dommage capital pour la qualité du langage français et de l'imagination française. Voici un passage qui pourra donner une idée assez vive de la bonne doctrine de l'auteur sur ce point : « La vénerie et le blason possèdent des langues entièrement pures et d'une beauté parfaite; mais il m'a semblé plus curieux de choisir comme type de vocabulaire entièrement français celui d'une science plus humble, mais plus connue, celui de l'ensemble des corps de métier nécessaires à la construction d'une maison. Que l'on parcoure donc le « Dictionnaire du constructeur, ou vocabulaire des maçons, charpentiers, serruriers, couvreurs, menuisiers etc. », et l'on verra que tous les outils, tous les travaux de tous ces ouvriers ont trouvé dans la langue française des syllabes capables de les désigner clairement. La lente organisation d'une telle langue fut un travail admirable auquel tous les siècles ont collaboré. Elle est faite d'images, de mots détournés d'un sens primitif et choisis pour un motif qu'il est souvent difficile d'expliquer. Voici quelques-uns de ces termes dont plusieurs sont familiers à tous sous leur double signification : *marron*,

talon, barbe, jet d'eau, valet, chevron, poutre, dos d'âne, poitrail, corbeau, œil-de-bœuf, gueule-de-loup, tête-de-mort, queue-de-carpe, et tous les noms d'engins destinés à soulever des fardeaux : *bélier, mouton, mouffle, grue, chèvre, vérin.* Le nom de *jet d'eau* donné à une sorte de rabot est fort joli par l'image évoquée des copeaux qui surgissent au dessus du contre-fer; il semble nouveau dans cette signification, mais la langue des métiers toujours vivante et si inconnue est en perpétuelle transformation. Je ne suis pas éloigné de songer qu'il serait plus utile de faire apprendre aux enfants les termes de métier que les racines grecques; leur esprit s'exercerait mieux sur une matière plus assimilable, et si l'on joignait à cela des exercices sur les mots composés et les suffixes, peut-être prendraient-ils plus de goût et quelque respect pour une langue dont ils sentiraient la chaleur, les mouvements, les palpitations, la vie. »

M. de G. estime « qu'une langue, pour être tout à fait pure, doit se développer à l'abri des influences extérieures ». Cependant sa sévérité désarme devant le latin, qui a si profondément pénétré le français qu'il ne peut plus s'agir ici d'action extérieure. Le latin devenu en quelque sorte immanent au français y est un élément préservateur de plus, une nouvelle force au service de son intégrité. « Si le latin eût péri au xe siècle, la langue française aurait eu un caractère très original, très pur, et peut-être faut-il regretter la longue tutelle qu'elle a subie au cours des siècles. Peut-être; à moins que la présence du latin n'eût été au contraire particulièrement bienfaisante; à moins que, comme un vigilant chien de garde, le latin, posté au seuil du palais verbal, n'ait eu pour mission d'étrangler au passage les mots étrangers et d'arrêter ainsi l'invasion qui, à l'heure actuelle, menace très sérieusement de déformer sans remède et d'humilier au rang de patois notre parler orgueilleux de sa noblesse et de sa beauté. »

Après le grec, le pire ennemi de la langue française c'est l'anglais, qui infecte le vocabulaire des sports, de la mode et des usages sociaux.

M. de G. ne se borne pas à des doléances. De son principe si net il n'a pas de peine à tirer des conclusions pratiques très originales et très raisonnables. Au fond c'est bien une réforme de l'orthographe qu'il nous propose, mais fort différente de celle assez chimérique et baroque que nous recommandent les phonétistes nous conseillant d'orthographier selon la prononciation. Mais comment y parvenir? « Une analyse minutieuse révèle en français 43 nuances différentes de son pour la seule voyelle *o*... » De plus tel groupe de lettres qui semblerait pouvoir être remplacé par une lettre unique de son analogue possède « une force secrète rigoureuse » qui s'évanouirait dans ce changement : ainsi *eau* représente à la fois le son *o* et le son *el*. « Une orthographe fixe est nécessaire. Il faut accepter la langue sous l'aspect que lui ont donné quatre siècles d'imprimerie. Nul ne peut consentir qui aime la langue française à écrire *fam, ten, cor, om* à la place de *femme, temps, corps, homme.* » Il y a dans les langues une « beauté

visible » contre laquelle on ne saurait attenter sans préparer la mort de cette langue.

« Il n'y a à cette heure, dit M. de G., que deux réformes à faire dans l'orthographe : l'une concerne les mots grecs, l'autre les mots étrangers... Les mots grecs imposés au dictionnaire français perdraient une partie de leur lourdeur pédante si on les soumettait à une simple opération de nettoyage. Il faut supprimer : toutes les lettres qui ne se prononcent pas; toutes celles qui aspirent inutilement la consonne qu'elles précèdent; il faut aussi remplacer les *ph* par des *f* (la réforme est faite pour *fantôme, fantaisie*), les *y* par des *i* et écrire par *qu* les *k* et les *ch* durs... Quel rajeunissement pour ces vocables barbares (M. de G. cite de nombreux exemples de telles corrections) d'avoir été taillés comme de vieux arbres trop chargés de bois mort! Souvent il suffira d'une lettre de moins pour que le mot rentre dans les conditions normales de la beauté linguistique... On voit qu'il s'agit seulement de franciser des mots insolites, de les achever au moyen de recherches, de les polir par le sacrifice de quelques excroissances. Il y a loin de ces petits travaux de jardinage au bouleversement entrepris par certains réformateurs que l'ignorance du vieux français rend tout à fait impropres à concilier la beauté traditionnelle avec la beauté d'utilité. »

Quant aux mots étrangers il est indifférent qu'ils figurent dans le vocabulaire s'ils sont naturalisés. Cela est arrivé pour beaucoup d'entre eux dont la provenance exotique n'apparaît plus. Ainsi *flambage, fifre, sabre, vampire, rosse, bonde, gamin* (allemand), *boulingrin, bastringue, chèque, gigue, guilledin, bouledogue*. Quelques mots sont sur la limite de la naturalisation : les dictionnaires donnent déjà : *ponche, poudingue*. D'autres s'écrivent en anglais et se prononcent en français : *club, cottage, tunnel, jockey, dog-cart*; il est très probable qu'ils auraient fini par devenir *clube, côtage, tunel, joquet, docart* si la demi-science et le respect n'étaient d'accord pour s'opposer à leur déformation. Mais il y a de plus graves injures. Toute une série de mots anglais ont gardé en français et leur ortographe et leur prononciation ou du moins une certaine prononciation affectée qui suffit à réjouir les sots... Rien de plus amusant alors que de rebrousser le poil du snobisme et de prononcer comme un brave ignorant *tranvé* et *métingue*... il est inadmissible qu'on me demande de prononcer *prouffe* un mot écrit *proof*... »

Remarques pleines de bonhomie mais qui prennent une très haute portée si l'on songe à la hardiesse anti-pédante, au naturel profond et savoureux, à la forte réalité psychologique des principes d'où elles sont déduites.

Ce petit ouvrage mérite de devenir classique dans toutes les classes de belles-lettres des lycées et des universités. Il contient une autre force éducatrice, il excite autrement à réfléchir que les plus gros manuels d'histoire littéraire dont s'appesantit la mémoire des étu-

diants. Prendre conscience de l'esprit, de la beauté intime de notre langue n'est-ce pas la meilleure école de penser, puisque nous pensons toujours dans un langage?

Nous voudrions avoir donné un aperçu de la doctrine de M. de G. sur l'esthétique et sur les déformations de la langue française. Les limites de ce compte rendu ne nous permettent pas de parler en détail de deux études fort importantes sur le *Vers libre* et sur le *Cliché* que contient encore son ouvrage. Bornons-nous à dire que dans la première M. de G. s'applique à établir d'une façon sommaire mais décisive le principe d'une esthétique du *vers libre*. L'étude sur le *cliché* est d'un ordre assez différent. Elle est surtout psychologique et s'inspire d'une méthode que nous verrions transporter avec plaisir de la critique des platitudes consacrées du langage littéraire dont s'occupe M. de G. à la critique de mille façons de parler abstraites qui encombrent aujourd'hui le champ de la réflexion philosophique, sociale, politique et morale. Il y a des phraséologies qui par elles seules se révèlent à l'analyste mortes et inertes et trahissent suffisamment l'absence de vraies actes mentaux, sans qu'il soit besoin d'examiner les « idées » mêmes qu'elles sont censées exprimer. Elles confèrent une apparence de réalité à des problèmes creux sur lesquels s'acharne le bavardage de *l'élite* intellectuelle. Procéder méthodiquement à cet examen, ce serait entreprendre un nettoyage de l'idéologie moderne comme M. de G. travaille au nettoyage du goût littéraire.

PIERRE LASSERRE.

Th. Lipps. KOMIK UND HUMOR. EINE PSYCHOLOGISCH-ÆSTHETISCHE UNTERSUCHUNG. (Hamburg u. Leipzig, L. Voss, 1898).

Cette importante étude est distribuée en cinq parties. La première est historique et critique. M. Lipps y examine, et rejette comme également insuffisantes, les théories qui se fondent : 1° sur la lutte, ou l'antagonisme, des sentiments de plaisir et de déplaisir (Hecker); 2° sur la joie de la supériorité, ou du triomphe (Hobbes, Groos, Ziegler); 3° sur le contraste intellectuel (Kræpelin, Wundt).

Dans la deuxième partie, il analyse les espèces du comique, qu'il ramène aux trois genres suivants : le comique *objectif*, le comique *subjectif* et le comique *naïf*. Voyons d'abord le comique *objectif*. Quel contraste agit comiquement? Wolf, Kant et aussi Jean-Paul et Vischer parlent de la résolution de l'attente en un « rien » — le mot est de Kant —; Spencer, de l'inconvenance du « grand » et du « petit ». Mais le contraste qui fait éclater ce « rien » ou ce « petit » n'est que le second moment du phénomène; il nous faut en marquer le premier degré, l'*attente* de quelque chose, qui se trouvera, nous dit M. Lipps, n'être pas ce qu'on attendait et n'avoir pas l'importance ou la dignité qu'on supposait. Si, croyant entendre un chat derrière l'armoire (cet exemple est pris du récent livre de Herkenrath), nous y trouvons notre tante,

le comique viendrait-il ici de ce que nous trouvons une personne au lieu du chat, le grand au lieu du petit? Non, répond M. Lipps; mais c'est que la convenance de la situation est trompée; nous attendions une situation digne, et elle nous apparaît sans dignité.

Le rire ne nous instruit pas sur le comique, fait remarquer M. Lipps encore à propos d'une étude de Stanley Hall et de Allin. Le rire ne m'apprend rien, dans les cas où je constate qu'il vient du sentiment du comique; et si cette constatation manque, il ne m'apprendra pas davantage. Une telle constatation ne peut être faite que par la personne qui rit. Ceci montre bien, ajoute-t-il, quelle valeur exagérée on accorde à la méthode objective en psychologie, et quelle folie c'est de vouloir supprimer le témoignage du sujet conscient.

A l'égard du « nouveau », chacun sait que les enfants rient de bien des choses qui ne nous font plus rire, parce qu'elles ne sont plus « nouvelles » pour nous. C'est, pense Heymans, que la nouveauté ne répond pas alors à l'effort d'attention qu'y appliquait l'enfant; au lieu du contraste entre le « contenu », ou la signification apparente du contenu, et le « rien », il invoque le contraste de l'attention provoquée par la nouveauté et du rien de cette nouveauté. La considération de l'enchaînement des choses où le fait nouveau se place, conduit M. Lipps à une explication différente. Prenons, dit-il, l'exemple de l'enfant qui rit en voyant pour la première fois la face noire d'un nègre : le comique naît pour lui du contraste entre la couleur blanche, à laquelle il attribue par habitude de la dignité, et la couleur noire, qui lui en semble dépourvue; nulle condition d'attente trompée n'intervient en l'affaire.

Cependant la nouveauté est bien, dans tous les cas, un facteur du comique, et même, en un certain sens, comme l'entend Heymans, la raison psychologique en est dans la tendance de l'impression à décroître et dans la loi de l'arrêt psychique — contre-partie de la précédente —, telle que la force psychique se concentre actuellement sur un objet dont le rapport avec d'autres se trouve changé. Ainsi, dans l'exemple ci-dessus, la couleur noire a de l'importance parce qu'elle appartient à l'enveloppe du corps, et cette enveloppe reprend sa signification première par l'apparition d'une couleur nouvelle, jusqu'au moment où la coloration noire, n'étant plus nouvelle, aura cessé d'arrêter le regard. De là ce paradoxe, que le comique gagne et perd à la fois de sa valeur, par cela même qu'il est nouveau, inaccoutumé, ou rare.

Je ne m'arrêterai pas aux pages où M. Lipps traite du comique subjectif et du comique naïf, et me bornerai à reproduire le résumé qu'il nous donne lui-même, afin de bien marquer les trois genres [1]. Le sentiment du comique, écrit-il donc, naît toutes les fois que le contenu d'une perception, d'une représentation, d'une pensée, prétend ou paraît prétendre à une certaine élévation, et en même temps ne peut pas ou

1. Mainlænder avait distingué également le comique objectif du comique subjectif, sous les titres de « sensible-comique » et « abstrait-comique ».

ne paraît pas pouvoir justifier cette prétention. Dans le comique objectif, cette prétention se trouve relevée encore par la liaison des événements extérieurs où intervient la parole, l'action, le geste, quand elle nous promet le dire ou le faire d'un homme qu'on suppose intelligent et poli, l'accomplissement d'une chose longuement préparée, etc. — Le mot d'esprit, l'acte d'esprit, se trouvent relevés au contraire en raison de la liaison subjective où ils entrent. Les rapports du mot avec le sens, du signe avec la chose signifiée, l'enchaînement logique, tel que l'établit la ressemblance des mots, sont des liaisons de ce genre. Aucune n'existe en dehors de nous et ne concerne la nature objective; en nous seulement agit la contrainte d'une logique vraie ou apparente. — Dans l'un et dans l'autre comique, la prétention disparaît comme elle était apparue. La dignité d'une représentation objective s'évanouit en présence d'un fait objectif, ou de nos règles d'expérience pour juger les faits objectifs. La dignité fondée sur un enchaînement subjectif s'évanouit aussi en vertu de règles subjectives, lesquelles concernent cette fois, non pas les choses et leur enchaînement extérieur, mais les formes de notre pensée et de notre jugement.

Pour le comique naïf, le contraste sur lequel il repose n'est ni purement objectif ni purement subjectif; il résulte de ces deux points de vue. Voici, d'ailleurs, l'exemple propre à illustrer ces situations diverses, que nous donne M. Lipps. Münchhausen raconte qu'il s'est retiré lui même d'un marais par son toupet. Qu'un enfant demande si cette histoire est vraie, sa question sera du comique naïf. Mais si un adulte croit à cette histoire, sa croyance sera du comique objectif; nous le jugeons capable, en sa qualité d'homme, de pénétrer le mensonge, et voici que, au lieu de se montrer homme de sens, il prouve n'être qu'un sot. Quant à l'histoire même, elle est spirituelle, elle est un jeu de l'esprit; la conclusion erronée qui s'y trouve mise en relief (car on peut très bien retirer un autre homme d'un marais par son toupet, et pourquoi ne pas s'en retirer soi-même de la même manière?) marque la liaison subjective qui prête à la chose apparence de vérité.

La « psychologie du comique » forme le sujet de la troisième partie. M. Lipps refuse d'admettre que le comique résulte d'un échange de plaisir et de déplaisir; mais il est, dit-il, quelque chose de spécial, auquel l'état affectif donne sa couleur. Le « sentiment du comique » enveloppe plusieurs sentiments particuliers, lesquels ont pourtant un élément commun, qui fait que nous les désignons ensemble par cet attribut. Nos sentiments sont toujours un *continu*, et dans ce continu on peut distinguer des sentiments fondamentaux, comme on distingue des couleurs fondamentales dans le continu de la couleur : rouge, bleu, blanc, etc. L'une de ces couleurs fondamentales du sentiment est le plaisir, l'autre le déplaisir, une autre le comique. Mais comment naît cette modalité du sentiment?

M. Lipps expose ici une théorie de l'*inconscient* qui lui est personnelle. L'état de conscience est pour lui la fin d'un processus (de senti-

ment ou de représentation), processus qui peut ne pas arriver à terme, c'est-à-dire ne pas devenir conscient. Ce que nous appelons le jour de la conscience n'est que l'*attention* éclairant ce processus, et l'attention, c'est de l'énergie psychique[1]. Ce n'est pas la représentation ou le sentiment qui occupent l'âme, mais bien l'énergie qui se dépense; les facteurs de la vie psychique, ce ne sont pas les contenus de la conscience, mais bien les processus psychiques en soi inconscients. Il ne reste plus qu'à transcrire les conditions du comique dans le langage de cette psychologie.

Le plaisir suppose toujours de l'énergie disponible; il signifie un surplus d'énergie psychique, c'est-à-dire « souveraineté », « liberté de l'esprit », sur quoi le plaisir se fonde. Or, nous savons que le comique résulte de la disproportion entre l'attente, la tension psychique, et le degré d'attention que réclame l'objet. Que devient maintenant cette énergie libérée? Elle reste, répond M. Lipps, à la disposition de l'*action*; elle nous porte à retrouver le *grand* qui nous manque et nous échappe encore; ainsi le comique ne s'épuise pas, il se renouvelle en s'affaiblissant. Il arrive aussi que des éléments étrangers (un caractère moral, par exemple) entrent dans le tissu de l'état comique; le comique sert, dans ces cas, à relever ces éléments de grandeur auxquels nous n'aurions pas prêté attention sans lui. Il se produit, en un mot, par résolution de la tension psychique, comme un choc en retour de l'arrêt psychique. « Les arrêts du cours de la vie psychique provoquent aussitôt des mouvements qui ont pour effet d'écarter l'arrêt. » C'est là, selon M. Lipps, une loi qui règle tous nos efforts en vue d'une fin, et corrige la finalité mécanique. Il regrette que la psychologie n'en tienne pas compte. « Ne pas voir la forêt, dit-il, quand on a les arbres devant soi, c'est trop souvent le propre de la psychologie moderne. »

En vertu de cette loi, et pour conclure, le comique posséderait donc une sorte de pouvoir de transformation. Le comique (en ceci consisterait sa valeur morale et esthétique) devient l'*humour*, c'est-à-dire un état supérieur de l'âme. L'humour est voisine du tragique, dont l'office est le même que le sien. La seule différence entre les deux est qu'on passe à l'humour par le sentiment du *rien*, au tragique par le sentiment de la douleur. « L'humour et le tragique sont les deux manières de prêter à la consonance, c'est-à-dire au *bien*, à travers les dissonances, sa juste force dans la vie comme dans l'art. »

Je ne m'arrêterai pas à la quatrième partie, d'ailleurs très intéressante, où M. Lipps analyse les espèces inférieures du comique, — objectif (la farce, le burlesque), et subjectif (calembour, mots déformés, tautologie, hyperboles, galimatias, comique de faux raisonnement, etc.). Je passe tout de suite à la cinquième et dernière partie, dans laquelle il étudie l'humour et marque d'abord les rapports du comique avec

1. M. Hirth expose une théorie analogue, au moins en ce point, dans la *Physiologie de l'Art*.

l'esthétique. On sépare aujourd'hui, dit-il, la valeur esthétique d'avec le beau. Simple querelle de mots. Le rapport du comique à l'esthétique ne saurait être que le rapport du comique au beau lui-même.

Quelle est donc la caractéristique de l'art? Qu'il s'agisse de la musique ou du drame, la signification générale de l'art consiste en ceci, que je deviens plus riche, non pas en intuitions de l'entendement ou en activité intellectuelle, mais en activité de mon moi intime, capable de participer à l'œuvre d'art. La valeur de cette œuvre, d'autre part, ne consiste pas, tantôt en ce à quoi elle peut servir, c'est-à-dire en quelque chose d'accidentel et d'étranger, et tantôt en quelque chose qui lui appartient en propre; cette valeur est, dans tous les cas, intrinsèque à l'œuvre. La « valeur d'art » et la « valeur esthétique de l'œuvre d'art » doivent même être distinguées l'une de l'autre. Un paysage réel a une valeur esthétique; la traduction en peinture de ce paysage possède seule une valeur d'art. Quelle en est la raison; demande M. Lipps? Nous touchons ici le point central de sa théorie.

Le plaisir que nous prenons à l'œuvre d'art, selon Groos, c'est le plaisir du jeu de l'imitation intérieure. M. Lipps objecte que le comique aurait alors la plus haute valeur d'art, puisqu'il est vraiment un jeu, un jeu d'imitation, au sens de Groos, tandis que, selon sa propre théorie, le comique ne saurait prétendre à la valeur esthétique, à cause de cela même. Il nous faut distinguer, dit-il, ces trois cas : valeur logique, valeur de réussite; — valeur morale, valeur de l'acte interne; — valeur esthétique, valeur de l'objet. Or, le comique a une valeur logique, il est une « réussite », consistant dans le rétablissement de quelque chose qui est objectif, rétablissement qui suppose d'ailleurs une action, un événement intérieur. Ainsi ce n'est pas, dans le comique, à l'objet en soi que s'applique le sentiment de la valeur, — ce qui demeure, selon notre auteur, la condition de l'art; mais c'est au mode de notre activité qui est rendu possible par l'objet. Le comique, enfin, ne prendrait donc une valeur esthétique que lorsqu'il devient l'*humour*.

Comment cela, si l'humour, ainsi que le veut Lazarus, n'est qu'une manière particulière de penser et de sentir? Mais cette vue de Lazarus est incomplète. M. Lipps considère, non pas l'humour qu'on a, mais celle qui se révèle en action. L'humour apparaît, dit-il, chaque fois que ce qui est relativement bon, beau, raisonnable, se trouve là (c'est le cas de Falstaff) où, selon nos idées habituelles, il n'existait point et semblait même être nié.

La comparaison que M. Lipps établit entre les diverses sortes d'humour et le tragique, est très instructive. Mais d'abord, comment l'angoisse, la souffrance, deviennent-elles un sujet de plaisir? Serait-ce quand nous les imitons intérieurement? Il faut alors que l'imitation soit un jeu; car, en somme, prendre part à la douleur, c'est souffrir. L'auteur repousse cette théorie du jeu. Je n'ai pas, dit-il, la liberté de jouer, en présence de l'œuvre tragique; à cette misérable liberté, à cette joie puérile, je préfère la jouissance sérieuse et qui me remue-

Cette jouissance tragique est possible même devant la réalité. Je crée cette réalité en moi, cela est vrai, mais autrement que ne l'entendent les théoriciens de l'imitation. Je la crée par sympathie, par le sentiment du *moi* qui s'objective, se transporte et se retrouve en autrui. Tout plaisir esthétique est fondé sur la sympathie.

Volkelt recourt également à la sympathie, mais plus encore à des éléments étrangers; il assigne au tragique un fondement extra-esthétique. L'œuvre tragique arrêterait nos regards sur le problème de la vie, elle nous montrerait ce que vaut la vie, etc. Mais la fin de l'art, réplique toujours M. Lipps, n'est pas de « reconnaître »; elle est de sympathiser avec ce qu'on nous montre.

Je ne pousserai pas plus loin cette analyse, qui demeure ainsi, par malheur, fort incomplète. Il est malaisé de résumer d'une manière satisfaisante les ouvrages de M. Lipps, tellement les distinctions y abondent. Les éléments principaux de la doctrine qu'il expose dans celui-ci se trouvaient déjà dans ses *Grundthatsachen des Seelenlebens*, qui datent de 1883. Mais il a donné cette fois au sujet qu'il traite un plein développement, et son mérite est d'avoir groupé les indications — elles sont, du reste, proches parentes entre elles — fournies par la plupart des auteurs, sous une formule compréhensive, qu'explique ou soutient une loi psychologique [1]. Il me semble avoir raison le plus souvent. Peut-être, cependant, la ligne de démarcation serait-elle parfois bien difficile à tracer entre ce qui est pour lui le *comique* et ce qui est l'*humour*. Peut-être aussi le rôle essentiel qu'il attribue à la sympathie — je ne songe pas à nier l'importance de ce facteur — conduirait-il à méconnaître les conditions élémentaires de l'art et à engager l'esthétique dans la morale. J'ai hâte d'ajouter que M. Lipps se garde lui-même de l'écueil, et l'on a vu qu'il exclut avec soin des fins spéciales de l'art la recherche de toute utilité pratique et la pure curiosité de l'intelligence. J'ajoute enfin que, pour lui, sympathiser, c'est, au sens large, *éprouver avec*, *faire avec* (miterleben, mitmachen), par où sa doctrine impliquerait sans doute quelque chose des théories de l'*imitation* et du *jeu*, qu'il a combattues. Dans la vie psychique, tout se tient.

L. Arréat.

Ernst T. Peerdt. Das Problem der Darstellung des Momentes der Zeit in den Werken der malenden und zeichnenden Kunst (Strassburg, Heitz, 1899).

Cet opuscule traite de la reproduction de l'instantané du temps dans les arts du dessin et dans la peinture. Les conclusions en sont fondées sur l'idéalité du temps et de l'espace, idéalité qui n'implique pas d'ailleurs la négation du monde empirique et marque seulement la con-

1. On me pardonnera de rappeler les quelques pages que j'ai écrites sur le mot d'esprit et le comique, dans mon *Journal d'un Philosophe*, XI, XII et XIII.

naissance que nous en avons. Nous ne voyons pas les choses, mais une image des choses, et cette image est *en nous*. Étant donné ce caractère d'idéalité, on conçoit que l'image visuelle n'est pas du tout une perception d'espace simple et immédiate, excluant le temps, mais un composé et une résultante d'innombrables « moments » de mouvement, une sorte de mosaïque obtenue par la faculté que nous avons de lier les divers moments de l'excitation interne ou quelque chose d'objectif qui est situé hors de nous. Or, la peinture n'a pas pour but de représenter les choses elles-mêmes; elle vise la représentation subjective des choses, déduite des fonctions organiques du sujet, indépendamment du temps et de l'espace empiriques; elle est une forme donnée du sujet, dans laquelle entre tout ce qui doit devenir pour nous intuition et représentation. D'où cette conséquence que les ouvrages où ne s'intègre pas la suite des moments du temps ne sont pas de vrais ouvrages d'art. La photographie instantanée en fournit la preuve; elle a une raideur de cadavre. Les peintres qui en arrivent, par une fausse manière de raisonner, à la pure connaissance de l'image optique sur la rétine, qui bannissent la subjectivité et laissent prédominer la réflexion et l'entendement, perdent la notion de l'art; ils peuvent être des appareils visuels parfaits, ils ne sont plus des âmes vivantes d'artistes. L. ARRÉAT.

J.-M. Harraca. 1. LA FOI MORALE. 2. REFLETS DE FOI MORALE (Argelès, Harraca, 1899).

Le premier de ces écrits est une sorte de compendium, où l'auteur ramasse et confirme les opinions d'un grand nombre de philosophes relatives au problème moral, en vue d'arriver à le résoudre selon les nécessités du temps présent. C'est moins un traité proprement dit qu'une contribution personnelle et convaincue à l'œuvre de l'union pour l'action morale, dont il a été beaucoup parlé. Je ne veux pas discuter ici la valeur de cette œuvre, ni la déprécier ou la surfaire. Ne reste-t-elle pas entachée cependant de cette erreur grave, à mon avis, qui est de penser que la morale puisse être détachée d'une doctrine qui la vivifie, comme si la pratique de la vie, convenablement interprétée, n'emportait pas déjà avec elle une haute conclusion religieuse ou philosophique?

Le deuxième de ces écrits est un recueil de pensées et de réflexions, où s'accuse toujours un sens droit, un sincère désir du bien. Je n'en détacherai qu'une, qui marque peut-être exactement le point pratique de l'action morale, telle que nous la devons, avec M. Harraca, entendre et recommander : « Que chacun puisse être apte à incarner un modèle de vie dans sa condition. Les modèles de vie dans toute condition s'équivalent. Ils sont également chers à une pensée raisonnable et aimante. » L. A.

REVUE DES PÉRIODIQUES ÉTRANGERS

Mind.

1899, July-October.

F. Tönnies. *Terminologie philosophique* (1er article). — Traduction du mémoire qui a obtenu le prix Welby sur le sujet indiqué par le titre. Outre quelques considérations préliminaires sur la nature et la différence de signes naturels et artificiels, le sujet principal de l'article est d'établir que le langage exprime une « volonté sociale ». L'auteur distingue six classes dans les formes de la volonté. D'abord il y a la volonté « naturelle » dans laquelle prédominent les sentiments (*feelings*) et la volonté « artificielle » dans laquelle les pensées prédominent : la première se développant du général au particulier; la seconde du particulier au général. Cette dichotomie comporte une autre division suivant que l'élément sensoriel (sensation, perception) ou l'élément intellectuel (idée) est prépondérant ou qu'il y a un état mixte dans lequel les deux éléments précités se font équilibre, en sorte que représentant la volonté naturelle par F, la volonté artificielle par T, l'élément sensoriel par S et l'élément intellectuel par I, on a : FS, TS; FSI, TSI; FI et TI. — L'auteur établit ensuite une longue comparaison entre l'usage des signes et celui de la monnaie.

R. Latta. *Rapports entre la philosophie de Spinoza et celle de Leibniz.* — Différence en ce qui concerne le point de vue scientifique : Spinoza, qui suit les mathématiques de Descartes, est au point de vue négatif impliqué par la méthode des limites; Leibniz au point de vue positif impliqué par la méthode des infiniment petits : Spinoza considère l'étendue et le mouvement comme donnés; Leibniz insiste sur cette potentialité ou tendance que présuppose tout mouvement actuel et qu'il appelle force. — Spinoza sépare complètement l'opinion ou imagination de la raison et de la science intuitive; Lebniz établit entre les sens ou imagination et l'entendement une différence de degré sans arriver d'ailleurs à une conception satisfaisante des rapports du conscient et de l'inconscient. — Opposition complète entre les deux en ce qui touche le concept de Dieu.

H. Rashdall. *Peut-il exister une somme de plaisirs?* — La thèse, que l'idée d'une somme de plaisirs et, par suite, un calcul hédonistique sont impossibles et inintelligibles, a été longtemps soutenue par quelques anti-utilitaires, particulièrement Bradley et Green. L'auteur

discute les trois propositions suivantes : 1° qu'une somme de plaisirs n'est pas un objet possible de désir; 2° que quand la proposition « ce plaisir est plus grand ou plus agréable que celui-là » a un sens, le jugement n'est pas quantitatif; 3° que même si l'on peut dire qu'un plaisir ou une somme de plaisir sont plus grands qu'un autre, on ne peut assigner de valeurs numériques aux termes comparés; par exemple qu'on ne peut dire que tel plaisir est deux fois plus grand que tel autre. — Le plus haut plaisir est celui auquel nous attribuons une valeur sur des bases autres que son pur agrément. Le problème de la commensurabilité des plaisirs conduit à un autre plus difficile et, au point de vue moral, plus important : celui de la commensurabilité du bien.

Carr. *Sur la métaphysique de l'expérience de Hodgson.* (Un travail critique sur ce livre a paru dans la *Revue* de novembre.)

Shadworth H. Hodgson. La *philosophie psychologique.* — L'auteur désigne sous ce nom toutes les théories sur l'existence universelle qui ont ou essaient d'avoir pour base des conceptions ou hypothèses psychologiques : elles donnent une réponse psychologique à une question philosophique. L'auteur en distingue trois espèces : 1° la théorie de l'âme, la plus ancienne, qui suppose tout animé et se résume dans le « mens agitat molem »; 2° la théorie du moi dont on trouve un type dans la philosophie de Descartes qui repose tout entière sur le *Cogito* : position qui n'est que celle de l'expérience commune et est impropre à expliquer la réalité extérieure; 3° la théorie de la fonction mentale. Exemple : celle de Hegel qui choisit la fonction de la pensée, en tant qu'elle est conscience pure pour expliquer tout le reste; ou bien encore celle de Schopenhauer, pour qui la volonté remplace la chose en soi de Kant et qui aboutit à une explication pratique plutôt que théorique de l'univers. — L'auteur laisse libre de juger si la psychologie peut fournir une base solide à la philosophie, tout en pensant que le sujet conscient est une trop petite partie du Tout infini et éternel pour y suffire.

G. Spiller. *Le processus de la routine.* Il n'y a pas d'acte purement mécanique d'où toute sensation serait absente; elle décroît jusqu'à devenir à peine perceptible, mais elle joue toujours son rôle. Chaque processus organique est fondé sur d'autres de son espèce et à son tour forme une base pour d'autres de son espèce. Un processus organique signifie un processus simplifié, dans lequel tout ce qui n'est pas essentiel est rejeté et oublié, où l'effort est réduit au minimum, où le présent est traité à la lumière du passé, où les liens du temps et de l'espace sont absents, où la réaction accompagne son stimulus ordinaire. Donc, parler de raisonnement, pensée, imagination, volonté, sentiment comme étant des formes d'activité routinière, c'est dire que, du point de vue psychologique, il leur manque l'intelligibilité. Ils ne peuvent être expliqués qu'organiquement et à la lumière du passé. L'existence des formes organisées de l'activité s'explique par l'effort dû à des causes diverses pour rétrécir le champ de l'attention.

Tönnies. *La terminologie philosophique.* — Dans ce deuxième article, l'auteur examine principalement les causes historiques de l'obscurité et de la confusion dans la terminologie philosophique et psychologique et en fait une application spéciale à la doctrine de la volonté, en insistant particulièrement sur celle de Wundt : grande difficulté d'exprimer une analyse à l'aide de mots qui ont déjà signifié quelque chose d'autre.

Stratton. *L'harmonie spatiale du toucher et de la vue.* — L'auteur a exécuté une expérience qui consiste essentiellement en ceci : à l'aide d'un miroir placé au-dessus de sa tête et d'un autre devant ses yeux, il peut voir sa propre personne réfléchie dans une situation qui paraît au-dessus de sa tête : le champ de la vision enferme le corps tout entier et une partie de la région limitante. Les résultats de ses expériences, il les résume comme il suit : J'ai supposé que toute position dans le champ visuel pourrait, dans des conditions convenables, être sentie identique avec une position tactile quelconque (par exemple, si l'on voyait son pied dans une position différente de la position visuelle actuelle, on finirait par rapporter les impressions kinesthétiques à cet endroit). Il a constaté que le désaccord entre le toucher et la vue, quand il est une simple affaire de direction, est nécessairement transitoire; mais il n'a pu établir que l'harmonie des deux sens se rétablit quand le désaccord porte à la fois sur la direction et la distance.

Bruck Mac Ewen. *Sur la preuve de Kant de cette proposition que tous les jugements mathématiques sont synthétiques.* (Article historique pour la plus grande partie).

CORRESPONDANCE

Paris, 23 octobre 1899.

Monsieur le Directeur,

Je viens de lire l'article que M. Gaston Richard a bien voulu consacrer à mon livre sur *la Dépopulation en France* dans le numéro de septembre de la *Revue philosophique*. J'ai pris connaissance, avec intérêt, de ses appréciations, et suis heureux de le remercier de la tournure courtoise qu'il a su donner à ses critiques.

Je voudrais, cependant, émettre quelques objections contre quelques-unes de ces critiques, qui me paraissent ne pas porter absolument.

Mon livre, tout d'abord, est un livre d'*économie politique*. J'énonce, très nettement, me semble-t-il, dans l'introduction, que je me propose de laisser de côté la question *morale et philosophique pure*. Et c'est au point de vue économique que j'ai volontairement restreint mon sujet.

J'ai « distingué le problème moral » et le problème économique et politique; et je ne pense pas mériter le reproche d'avoir établi une confusion entre eux.

M. Gaston Richard semble dire aussi que j'établis une confusion entre le fait de la *dépopulation* proprement dite et la *diminution du croît physiologique*. Je me suis attaché, au contraire, à établir que la dépopulation (absolue ou relative) était la *résultante de causes* dont la *principale était, chez nous, la diminution du taux de la natalité*. Est-ce confondre deux phénomènes que d'établir entre eux une relation de cause à effet?

M. Richard me reproche de « n'examiner le problème qu'au point de vue des aspirations *politiques* d'une nation ». — C'est une erreur, puisque je me place aussi au point de vue de l'*économie pure*, et que je conclus, avec la plupart des économistes modernes, que l'*accroissement de la population est souhaitable comme devant favoriser l'essor industriel des nations*. Ce n'est pas la « morale guerrière » seule, comme le dit M. Richard, mais la morale économique (si l'on peut dire) qui amène à regretter la dépopulation de notre pays.

Enfin, je ne puis m'empêcher de constater que M. Richard fait preuve au moins d'un optimisme exagéré, — par ce temps d'anglo-saxonisme débordant, — en déclarant qu'un peuple à faible natalité n'a qu'à se faire l'adepte et « l'interprète d'une politique résolument pacifique ». Je doute que ce peuple trouve parmi ses voisins un grand respect pour ses doctrines, et même pour son existence. D'ailleurs l'envahissement pacifique n'est pas moins à redouter que l'envahissement à main armée, et je pourrais dire à mon tour que M. Richard envisage trop exclusivement la question militaire. Quant à soutenir qu'un peuple, dont la population décroit, et qui s'y résigne « ne sacrifie pas l'avenir de sa langue et de sa culture », c'est encore, suivant moi, une illusion. Sans doute les mérites propres de cette langue et de cette culture pourront les maintenir dans une certaine mesure; mais il est bien évident que la partie ne sera plus égale dans la lutte avec d'autres langues et d'autres cultures représentées par des races prolifiques.

Telles sont, Monsieur, les observations qu'il me semble nécessaire de soumettre à M. Gaston Richard; je crois du reste qu'en somme les divergences qui se manifestent entre ses opinions et les miennes sont surtout des divergences de méthode et d'appréciation, mais que nous arriverions sensiblement aux mêmes conclusions scientifiques.

Je lui renouvelle en terminant mes remerciements pour l'étude sérieuse et approfondie qu'il a faite de mon ouvrage, et dont les critiques même m'ont donné plus de plaisir qu'une banale et complète approbation.

Agréez, monsieur le Directeur, l'assurance de ma respectueuse sympathie.

René Gonnard.
Docteur ès sciences politiques et économiques.
Docteur ès sciences juridiques.

LIVRES DÉPOSÉS AU BUREAU DE LA REVUE

H. Constant. *Le Christ, le christianisme et la religion de l'avenir*, in-8, Paris, Société d'éditions scientifiques.

H. de Villeneuve. *L'esprit de Jésus et le christianisme rationaliste*, in-8, Paris (même librairie).

M. Kufferath, *Musiciens et philosophes*, in-12, Paris, Alcan.

Soury (Jules), *Le système nerveux central : Structure et fonction*, gr. in-8, Paris, Carré et Naud.

P. Busquet, *Les êtres vivants : Organisation-évolution*, in-8, Paris Carré et Naud.

F. Le Dantec, *Lamarckiene et Darwiniene*, in-12, Paris, Alcan.

L. Noël, *La conscience du libre arbitre*, in-12, Paris, Lethielleux.

Durand (de Gros), *Nouvelles recherches sur l'esthétique et la morale*, in-8, Paris, Alcan.

E. Ferrière, *La doctrine de Spinoza à la lumière des faits scientifiques*, in-12, Paris, Alcan.

Duprat, *Science et démocratie*, in-8, Paris, Giard et Brière.

Nicati, *La philosophie naturelle*, in-8, Paris, Giard et Brière.

H. Lagrésille, *Vues contemporaines de sociologie et de morale*, in-8, Paris, Giard et Brière.

Fullerton, *On Spinozistic Immortality*, in-8, Philadelphia.

Milicem Worsburn Shinn. *Notes on the development of a Child*, III, IV, in-8, Berkeley.

Scripture. *Studies from Yale psychological Laboratory*, in-8, New Haven.

R. Schuller. *Die Wirthschafspolitik der historischen Schüle*, in-8, Berlin, Heymann.

Pasmanick (Dorothée). *Fouillées psychisches Monismus*, in-8, Bern, Sturzenegger.

Edinger, *Haben die Fische eine Gedächtniss?* in-8, München (brochure).

Jahresbericht der psychologischen Gesellschaft zu Breslau, 1898-1899 (brochure).

Wahle, *Kurze Erklärung der Ethik von Spinoza*, in-12, Wien, Braumüller.

Stein, *An der Wende des Jahrshunderts*, in-8, Freiburg i. B., Mohr.

J. Schultz, *Psychologie der Axiome*, in-8, Götingen, Vandenboeck.

W. Kuntz, *Beiträge zur Entstehungsgeschichte der neueren Æsthetik*, in-8, Berlin, Schemmel.

Heinrich, *Die moderne physiologische Psychologie in Deutschland*, in-8, Zweite Ausg., Zurich, Speidel.

Heinrich, *Zur Principienfrage der Psychologie*, in-8, Zurich, Speidel.

Kading, *Ueber Geläufigkeits Untersuchungen*, in-8, Steglitz.

Monroe, *Die Entwickelung des sozialen Bewusstseins der Kinder*, in-8, Berlin, Reuther und Richard.

R. Schellwien, *Wille und Erkenntnis*, in-8, Hamburg, Jessen.

B. Molden, *Das Opfer für Höheres*, in-12, Stuttgart, Cotta.

S. Valenti Camp, *Bosquejos sociologicos*, in-12, Madrid, Fé.

Nuekowski, *Zasadniczy punkt wyjscia w badania filozoficznem*, in-8, Krakow, Spolski.

Jandelli, *Dell' unità delle scienze pratiche*, in-12, Milano, Massimino.

Nicolosi, *La psicologia nel monismo*, in-8, Vittorio, Corribo.

M. James H. Leube, professeur au Collège de Bryn Mawr (Pa, États-Unis d'Amérique), nous informe de l'achèvement d'un travail très utile. C'est un catalogue à cartes détachées des articles contenus dans 41 revues psychologiques, philosophiques, anthropologiques, psychiatriques, etc., en allemand, anglais et français, depuis l'année 1860. Ce catalogue contient environ 10,000 cartes et est conçu sur un plan très propre à faciliter les recherches.

M. Monchamp, connu par son *Histoire du cartésianisme en Belgique*, vient de publier, dans les *Mémoires de l'Académie royale de Belgique*, une lettre « perdue » de Descartes à Mersanne, relative aux expériences de Pascal.

ERRATA

P. 2, note 4, ligne 6, *au lieu de* t. XXVI et XXVII *lire* t. XXXVI et XXXVII.

P. 154, note 5, ligne 3, *au lieu de* XXVIII *lire* XXXVIII.

P. 163, note 1, lignes 4 et 5, *au lieu de* commensatily *lire* commensality.

P. 164, note 1, ligne 2, *au lieu de* Halton *lire* Hatton.

P. 227, note 1, ligne 1, *au lieu de* Lévy *lire* Lévi.

P. 334, note 1, ligne 3, *au lieu de* Mackengie *lire* Mackenzie, *au lieu de* niver *lire* river.

Même page, note 2, ligne 4, *au lieu de* cope *lire* cape.

— — ligne 6, *au lieu de* unct *lire* und.

P. 235, note 3, ligne 5, *au lieu de* annual *lire* VIth annual.

— — ligne 2, *au lieu de* Indian *lire* India.

P. 239, note 1, ligne 6, *au lieu de* Ononclago *lire* Onondago.

P. 240, note 7, ligne 1, *au lieu de* Tube *lire* Tribe.

Même page, note 10, *au lieu de* Pflanzennelt *lire* Pflanzenwelt.

P. 245, note 1, ligne 5, *au lieu de* Perrat *lire* Perrot.

— — ligne 7, *au lieu de* Greart *lire* Great.

I [illegible] .ce suivante, *Journ. Anthrop. Inst.*, t. XV, constitue la note 3 et se rapporte au titre donné à la ligne 24 du texte *On Burial Customs*.

P. 249, ligne 31, *au lieu de* Beltranne *lire* Beltrame.

TABLE DES MATIÈRES DU TOME XLVIII

OBSERVATIONS ET RECHERCHES EXPÉRIMENTALES

REVUES GÉNÉRALES

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

REVUE DES PÉRIODIQUES ÉTRANGERS

NÉCROLOGIE

Le propriétaire-gérant : FÉLIX ALCAN.

Coulommiers. — Imp. PAUL BRODARD.

